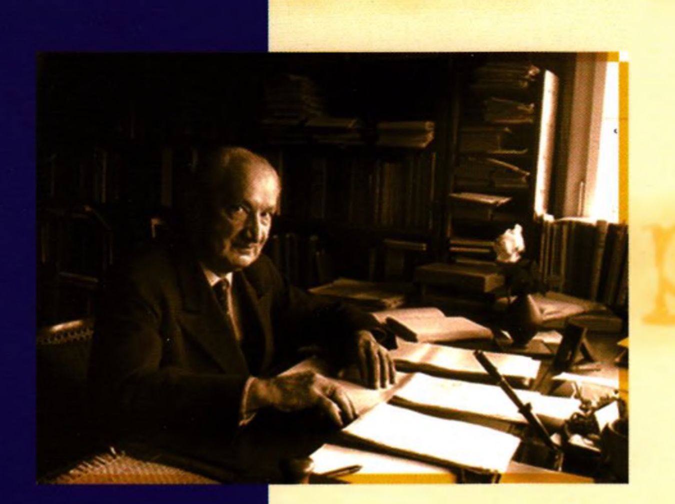
INVESTIGACIONES



COMENTARIO A *SER Y TIEMPO* de Martin Heidegger

VOL. 1 **Introducción**

Jorge Eduardo Rivera y
María Teresa Stuven





COMENTARIO A *SER Y TIEMPO* de Martin Heidegger

VOL. 1 **Introducción**

EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
Vicerrectoría de Comunicaciones y Asuntos Públicos
Casilla 114-D, Santiago, Chile
Fax (56-2)- 635 4789
editorialedicionesuc@uc.cl
www.edicionesuc.cl

COMENTARIO A *SER Y TIEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER
Vol. I Introducción
Jorge Eduardo Rivera Cruchaga y María Teresa Stuven Vattier

Octubre 2008
ISBN N° 978-956-14-1006-0

Primera edición
1.000 ejs.
Diseño: Francisca Galilea
Impresor: Salesianos Impresores S.A.

C.I.P. - Pontificia Universidad Católica de Chile
Rivera Cruchaga, Jorge Eduardo.
Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger.
Vol. I. Introducción / Jorge Eduardo Rivera
Cruchaga, María Teresa Stuven Vattier.
1. Heidegger, Martin, 1889-1976. Sein und Zeit
2. Espacio y tiempo.
3. Ontología
I. Stuven Vattier, María Teresa
2008 193 dc 21 RCAA2

COMENTARIO A *SER Y TIEMPO* de Martin Heidegger

VOL. I **Introducción**

Jorge Eduardo Rivera y
María Teresa Stuven





Sumario

Martin Heidegger
Profesor Emérito de Filosofía
de la Universidad de Freiburg i Brsg.

12 de sept. de 1963

RECOMENDACIÓN

He examinado el esbozo del señor Jorge Rivera C. sobre "El conocimiento del ser". El texto puede ser considerado como un fundamento rico en perspectivas para la disertación programada. Por otra parte, conversaciones personales con el Sr. Rivera me han convencido de que él dispone de profundos conocimientos y que sabe desarrollar sus preguntas en forma clara. Por consiguiente, quisiera apoyar en la forma más ardiente el otorgamiento de una beca de la Fundación Humboldt.

Martin Heidegger

Martin Heidegger

Martin Heidegger
emer. Prof. der Philosophie
an der Universität Freiburg i Brsg.

den 12. Sept. 1963

Zeugnis

Den Entwurf einer grossen Arbeit von Herrn Jorge Rivera C. über "Seinserkenntnis" habe ich geprüft. Der Text darf als eine aussichtsreiche Grundlage für die geplante Dissertation gelten. Auch haben persönliche Gespräche mich davon überzeugt, dass Herr J.R. über gründliche Kenntnisse verfügt und seine Fragen klar zu entwickeln weiss. Deshalb möchte ich die Gewährung eines Stipendiums der Humboldt-Stiftung aufs wärmste befürworten.

Martin Heidegger

Heidegger
78 Freiburg i. Br.-Zähringen
Rötebuck 47
Germany

PRÓLOGO

Con la publicación de este Comentario a la Introducción de *Ser y tiempo* se inicia una obra que proyecta abarcar la totalidad de ese libro fundamental del pensar heideggeriano. Este primer tomo se refiere tan sólo a la Introducción. Un segundo tomo abarcará la Primera Sección y el tercer tomo, la Segunda Sección. El trabajo que ahora iniciamos complementa y enriquece la traducción de *Sein und Zeit*, hecha por Jorge Eduardo Revera, publicada en primera edición en 1997 por la Editorial Universitaria de Santiago de Chile y luego retomada por la Editorial Trotta de Madrid en reiteradas ediciones.

El lector se preguntará: ¿para qué un comentario? Todas las obras filosóficas importantes invitan a hacerlo, porque en ellas hay muchas más cosas que las que se muestran en una primera instancia. Además, en esas obras se dan generalmente problemas de comprensión que hacen ardua su lectura. Para muchos lectores *Ser y tiempo* es una obra difícil de leer, no sólo por su estilo, propio de la mentalidad de otra época, sino también por la complejidad del pensamiento que en ella se desarrolla.

Pero este comentario no pretende tan sólo aclarar las dificultades de su lectura, sino también desarrollar ciertas ideas que se hallan germinalmente presentes en la obra. Todos los

grandes autores han tenido quien los estudie e interprete. El caso quizás más eminente es el de Santo Tomás de Aquino, cuyos comentaristas se mueven en las más elevadas alturas del pensar.

El trabajo en torno a una obra filosófica consiste en aclarar las dificultades que en ella encontramos y en mostrar la estructura que la sostiene y la articula. Además, se pretende hacer ver esa estructura explicitándola y exhibiendo de esta manera el tema y la razón de ser de la obra.

Todo lector se experimenta a sí mismo —adviértalo o no— como un comentarista de la obra que lee. Ningún comentario puede pretender ser exhaustivo y completo. Siempre es posible recomenzar y encontrar cosas que en una primera lectura quedaban en la sombra. Este estudio pretende ser una invitación al lector para que él continúe meditando sobre la obra.

Ser y tiempo es un libro clásico, tal como lo fueron los grandes diálogos de Platón o la *Metafísica* y la *Ética* de Aristóteles. Lo que caracteriza a una obra clásica es el hecho de que en torno a ella giran otras obras filosóficas de menor envergadura. Las obras clásicas son algo así como los puntos cardinales del pensar filosófico. Ellas ordenan toda la historia de la filosofía y provocan sus vaivenes, sus bruscos cambios y sus momentos de plenitud, de vida y de luz.

El comentario que aquí emprendemos es el resultado de un gran y sostenido esfuerzo por aprehender en la forma más completa posible esta obra tremenda de Martin Heidegger. Leyéndola, uno se pregunta de dónde le venía a Heidegger un escrito tan perfecto como es *Ser y tiempo*. Los autores de este libro deben confesar que muchas veces a lo largo de sus investigaciones quedaron embelesados por la finura, la belleza y la potencia del pensar que aquí se despliega. Ese mismo entusiasmo es la causa de lo que ahora se emprende: quisiéramos poner en palabras, innumerables

momentos de admiración y de asombro, despertados por esta genial obra de Heidegger.

Semana a semana nos hemos reunido para trabajar juntos y recibir las ideas uno del otro. La elaboración de este texto que ahora empieza a aparecer ha sido una obra en común de enorme importancia para nosotros mismos. A lo largo de este trabajo hemos podido descubrir la especial riqueza filosófica que hay en el diálogo en torno a una gran obra. Una cosa es lo que hace el maestro con sus discípulos y otra, el intercambio de ideas de dos filósofos en torno a una obra tan importante como *Ser y tiempo*.

Habitualmente los libros son escritos desde la soledad del pensar individual. El libro, en cambio, que se inicia con este prólogo, ha sido una obra hecha en constante y permanente diálogo. Sin ese diálogo muchas de las ideas que aquí aparecen no habrían sido formuladas.

Sucede con las obras realizadas en común exactamente lo mismo que sucede con el encuentro de dos seres humanos: lo que era incompleto, inacabado, mero trozo de algo invisible pero siempre presentido, se torna realidad plena por medio del intercambio de ideas con los demás. A estas alturas de la vida hemos podido aprender por medio de la experiencia lo que antes quizás sólo teóricamente comprendíamos: que la verdad efectivamente se revela en el encuentro con otro. Esta comprobación vital nos confirma, a la vez, el hecho de que nuestra existencia es un proceso de aprendizaje constante a través de las innumerables experiencias que en ella realizamos.

Quisiéramos testimoniar aquí nuestro especial agradecimiento al Decano de la Facultad de Filosofía, Profesor Luis Flores Hernández, y, por su intermedio, a la Pontificia Universidad Católica de Chile, por el inmenso apoyo otorgado a esta obra: la estadía de investigación concedida a Jorge Eduardo Rivera en Friburgo de Brisgovia, y la contratación de la profesora María Teresa Stuven, de parte del Instituto

de Filosofía de la PUC. Queremos agradecer también el valioso auspicio de Ediciones Universidad Católica de Chile para su publicación.

Jorge Eduardo Rivera C.

María Teresa Stuven V.

Marzo 2008

Nota preliminar a la séptima edición (1953)

1. "El tratado *Ser y tiempo* apareció en la primavera de 1927..." —exactamente en el mes de abril de ese año— "... en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*". El volumen VIII de ese *Jahrbuch* (*Anuario*) sólo contiene *Ser y tiempo*. En varias ediciones de *Sein und Zeit*, incluida la primera de la *Gesamtausgabe*, tomo II, el título de esta publicación aparece, por error, como *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung* (*Anuario de fenomenología y de investigación fenomenológica*). Debiera decir: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (*Anuario de filosofía y de investigación fenomenológica*).

2. "Salvo mínimas variaciones, la paginación coincide con la de las ediciones anteriores". Esa paginación, que es la de todas las ediciones de la Editorial Max Niemeyer, de Tübingen, es la que ahora aparece en los márgenes de la edición española.

3. "La especificación 'Primera mitad' de las ediciones precedentes ha sido suprimida". La "Primera mitad", que es lo que fue publicado en 1927, no equivale exactamente a la *Primera parte* de *Ser y tiempo*. En efecto, la *Primera parte* debía abarcar tres secciones, como el lector puede ver en el *Plan del tratado* que aparece en el § 8 al final de la Introducción. Allí podemos leer (p. 62 de la edición en español): "La primera parte se divide en *tres secciones*:

1. Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein.
2. Dasein y temporeidad.
3. Tiempo y ser".

En cambio, la "Primera mitad" sólo publica las secciones uno y dos. La 3ª sección de la Primera parte hubiera debido aparecer, junto con la Segunda parte, en un segundo tomo, que habría sido la "Segunda mitad". Como se sabe, esta "Segunda mitad" no apareció nunca como tal. Lo que no significa que no exista de algún modo, porque varios de los cursos dados por Heidegger en Marburg, en la época de la redacción de *Ser y tiempo* o posteriores a la aparición de esta obra, tratan los temas que corresponden a la "Segunda mitad".

Muy importante en este 3er párrafo de la Nota a la 7ª edición es la última frase: "Sin embargo, su camino [entiéndase: el camino recorrido en la "Primera mitad"] sigue siendo todavía hoy un camino necesario, si la pregunta por el ser ha de poner en movimiento nuestra existencia". Es decir: lo que se hace en *Ser y tiempo*, tal como está publicado, es "necesario". ¿Necesario para qué? Para entender todo lo que siguió a *Ser y tiempo*, incluida, por supuesto, la llamada Kehre de Heidegger. Esta Kehre, o "giro del pensar", no es una renuncia a lo anterior, sino su prolongación inesperada, por así decirlo. Es una prolongación que va en la misma línea de *Ser y tiempo*, pero que, a la vez, supera lo dicho allí. Naturalmente que la "necesidad" del camino recorrido en la "Primera mitad" es, como toda necesidad, relativa a algo. Es la necesidad de todo el pensamiento anterior a la Kehre.

Prefacio

Llamaremos "Prefacio", siguiendo una indicación del propio Heidegger[1], al breve texto con que se inicia *Ser y tiempo*, un texto de menos de una página, introducido por una cita de *El Sofista* de Platón, que sirve de introducción a toda la obra.

Este breve texto, de sólo dos párrafos (la cita de *El Sofista* forma parte —en el texto alemán— del primer párrafo), tiene como finalidad retomar una pregunta filosófica absolutamente central, que en rigor no es sólo "una" pregunta de la filosofía, sino "la" pregunta filosófica por excelencia: *la pregunta por el ser*. Se trata de anudar la propia investigación de *Ser y tiempo* con la tradición y mostrar así la continuidad de la investigación propia (la de Heidegger) con la filosofía más antigua. La cita de Platón no es, obviamente, un mero "adorno" literario, sino más bien un "testimonio" del pensar de Grecia, del cual Heidegger es y quiere ser continuador. En efecto, la cita de *El Sofista* nos remite, a su vez, al pensar de Parménides que está siendo puesto en cuestión por el Extranjero de *El Sofista*. Este, el Extranjero, finge en el diálogo de Platón, que está conversando con los filósofos anteriores y les plantea el problema de qué es lo que quieren decir cada vez que hablan del *ón*, del ser. Parece que ellos no se preguntan por lo que dice esa palabra, y sólo se

[1] Cf. Introducción a la 5º edición de la Lección Inaugural "¿Qué es metafísica?". En la GA tomo 9, p. 380.

contentan con averiguar si ese "ser" es uno solo o si son varios. El diálogo *El Sofista* se enfrenta con los filósofos antiguos y muy especialmente con Parménides, y pone en cuestión la tesis central parmenídea de que sólo el ser "es" y que el no-ser "no es" y que, por lo mismo, debe quedar excluido de toda investigación. Para Platón —representado aquí por el *Extranjero*— también el no-ser en algún modo es, y la separación entre ser y no-ser no es absoluta ni tajante como Parménides pretende. Se trata, pues, de averiguar qué es exactamente eso que llamamos *ón*, ser, esto es, se trata de lo mismo que Heidegger pretende averiguar en *Ser y tiempo*. La pregunta de Heidegger no es una pregunta nueva, sino una vieja pregunta, que movió a Platón y, antes que él, a Parménides y a los filósofos postparmenídeos.

1. "Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión *'ente'*..." Lo que Heidegger traduce por "estar familiarizados" (*vertraut sein*) es lo que en el texto griego de Platón se llama *gygnóskete*. El verbo *gygnóskein* indica un "conocimiento" directo, un saber por contacto inmediato y, en este caso un "creer saber por contacto directo". La frase es obviamente irónica y crítica: "Vosotros creéis saber en forma inmediata e indiscutible qué es eso que decís cada vez que usáis la expresión *'ente'*". Y el texto continúa: "en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía". Hay aquí dos momentos: "otrora" (*prò toû mèn...*) y "ahora" (*nûn dè...*). Es el paso —dado por Platón— desde el discipulado respecto de Parménides al actual pensamiento platónico. Lo que Platón dice por boca de el Extranjero, lo dice también Heidegger con las palabras de Platón. También él (Heidegger) se halla en aporía, es decir, en una situación de perplejidad, de *no saber*. Este no saber es el que impulsa todo *Ser y tiempo*.

Por eso el texto continúa, retomando la pregunta platónica, con una pregunta dirigida a nosotros, los contemporáneos de Heidegger: "¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca

de lo que propiamente queremos decir con la palabra 'ente'?" Aquí es esencial el adverbio "propiamente", y equivale a "precisamente", "claramente". ¿Sabemos nosotros *con precisión y claridad* lo que queremos decir (*meinen*) con la palabra "ente"? Es como si Heidegger preguntara: después de tantos siglos, ¿ha cambiado la situación? ¿Estamos hoy en una situación diferente a la de Platón? Y la respuesta es tajante: "De ningún modo" (*keineswegs*). Se trata de una negación "fuerte". O sea, Heidegger está diciendo: hoy en día no estamos en una situación mejor respecto de lo que quiere decir "ente" (entiéndase: "ser")[2] que la situación en que se hallaba Platón. No sabemos "propiamente" lo que decimos cuando decimos "es". Y este "es" no es una palabra extraña o de poco uso, una palabra cualquiera de nuestro vocabulario, sino que es una palabra *clave*, una palabra que impregna todos nuestros decires. La mamá le dice al niño: "*es* la última vez que te advierto". El maestro dice a los alumnos: "6 más 6 *son* 12". El enamorado le dice a su novia: "*eres* maravillosa". En todos estos decires empleamos la palabra "ser", en cualquiera de sus posibles formas. Y nos entendemos. Pero si se nos pregunta teóricamente: ¿qué es *exactamente*, o sea, con precisión teórica, lo que decimos cuando decimos "ser"?, no podemos responder, nos encontramos en aporía, sin salida, sin respuesta. Entiéndase esto en el sentido de que nos encontramos "teoréticamente" sin posible respuesta.

La conclusión de Heidegger es: "Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*". En cursiva aparece —por primera vez— el gran tema de *Ser y tiempo*: "*la pregunta por el sentido del ser*". Por ahora, la palabra "sentido" sólo significa: "lo que queremos decir", "lo que mentamos" con esa palabra. La frase conclusiva de Heidegger *retoma* la pregunta de Platón. Por eso dice: "...es necesario plantear *de nuevo*..." Volver a plantear. Y lo que está subyacente en esta exigencia es que este *nuevo* planteamiento no debe ser solamente una repetición del mismo planteamiento antiguo, sino una "re-toma" (*Wiederholung*) de la

---

[2] *ón*, "ente", quiere decir en griego "que es" ("siente", podríamos decir), o sea, señala el hecho de "ser" o, si se quiere, el "ser" de lo que es (del ente).

pregunta hecha antaño por los filósofos griegos. Una "retoma" no es una simple reiteración, sino una nueva manera, más originaria, de lo mismo que se preguntaba antiguamente. Heidegger está pidiendo *rehacer* la pregunta de antaño, y rehacerla *a la altura de nuestro tiempo*.

Heidegger continúa, en seguida, preguntando: "¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión 'ser'?", o sea: ¿estamos siquiera en una situación análoga a la de los filósofos griegos, en concreto, a la de Platón? Platón se hallaba en aporía, como nos dice el texto citado. ¿Estamos nosotros también en *aporía*? Y la respuesta es nuevamente: "De ningún modo" (*keineswegs*). No nos hallamos en una situación semejante a la de Platón. Entre Platón y nosotros han ocurrido muchas cosas. Entre otras, y sobre todo, que a lo largo de la tradición se ha ido perdiendo el sentido para el enigma que encierra esta breve y simple palabra que es la palabra "ser". De esta pérdida de lo "extraño" y teoréticamente incomprensible que es el "ser" (la palabra "ser"), hablará la Introducción en el parágrafo 1. Heidegger concluye entonces que es "necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta". Nótese que ahora no se trata de "el sentido del ser", sino de *el sentido de la pregunta por el ser.* La palabra "sentido" ha cambiado bruscamente de sentido. Hasta ahora, "sentido" (del ser) significaba "significación" del ser: lo comprendido por medio de la palabra "ser". Ahora "sentido" (de la pregunta por el ser) quiere decir: *importancia, necesidad, urgencia* de plantear la pregunta por el ser. Sin lugar a dudas, es *ésta* la clave de todo el prefacio. Si no nos hallamos perplejos por no entender (teóricamente) lo que significa "ser" es porque "creemos" ya saberlo. El ser ha perdido para nosotros su misterio, ha dejado de ser algo "extraño", incomprensible. "De esta manera, lo que estando oculto incitaba y mantenía en la inquietud (*in die Unruhe trieb und in ihr erhielt*) al filosofar antiguo, se ha convertido en algo obvio y claro como el sol..." (Introducción, parágrafo 1, parr. 2, p. 26). Al proponer que nos esforcemos por *despertar* una comprensión para el sentido de la pregunta por el

ser, Heidegger muestra la primera exigencia de toda la obra *Ser y tiempo*. Establecer las condiciones para que nuestra existencia se ponga en marcha hacia la búsqueda del sentido del ser. Con esta frase el Prefacio llega a su cumbre. Lo que sigue se refiere a las grandes líneas en que se habrá de desarrollar *Ser y tiempo*."La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del *'ser'* es el propósito del presente tratado". O sea: el tratado *Ser y tiempo* se escribe *para* elaborar en forma concreta la pregunta por el sentido del "ser". ¿Qué significa la "elaboración concreta" de esta pregunta? "Elaboración" (*Ausarbeitung*) significa —como es claro en alemán— el *desarrollo* completo y exhaustivo de la pregunta; desarrollo que implica obviamente la respuesta a dicha pregunta. Que la elaboración sea "concreta" quiere decir que es necesario no sólo formular en general la pregunta, sino *desplegarla* en todas sus direcciones como una actitud de la *existencia* humana. O sea: ver *todo* lo que va implicado no solamente en "lo preguntado", sino también en el *preguntar* mismo en cuanto tal, es decir, en cuanto acto vivo de un ente particularísimo, de ese ente que Heidegger va a llamar el *Dasein*.

"La interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional". Esta frase se refiere a la primera tarea que tiene que abordar *Ser y tiempo*. Esa tarea equivale al desarrollo de su Primera parte.

En esa Primera parte se debe aclarar el "tiempo", entiéndase: el "tiempo originario", no el tiempo vulgar al que ordinariamente nos referimos. El tiempo originario hace las veces de "horizonte de posibilidad para la comprensión del ser en general", es decir, el tiempo originario abre un espacio dentro del cual es necesario moverse para toda comprensión del ser en general, esto es, del "ser" en toda la extensión de la palabra. Esa interpretación del tiempo como horizonte para toda comprensión del ser es el objetivo de la Primera parte de *Ser y tiempo*.

Ahora se comprende el título de esta obra. Esta obra busca aclarar el sentido del ser, y lo hará a la luz del tiempo

originario. *Ser y tiempo* no significa Ser y, además, tiempo. Sino que significa: Ser, *desde* el tiempo. Ser, visto o comprendido *desde* el tiempo.

2. Este párrafo del Prefacio —recuérdese que en el texto alemán hay sólo dos párrafos— nos dice cuál será el propósito de la Introducción: fijar la meta provisional, es decir, precisar qué es lo que debe averiguarse cuando se quiere interpretar el tiempo como horizonte de la comprensión del ser. Tiempo implica la existencia humana, el Dasein. El tiempo queda "interpretado" cuando se analiza el Dasein en su constitución de ser, en su estructura propia. En efecto, el tiempo *es* el sentido del ser del Dasein. Ahora bien, ese mismo tiempo que es constitutivo del Dasein, sirve de *horizonte* para la comprensión del ser. Si se ha de fijar la meta que es "la interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general", será necesario hacer un análisis del Dasein. Esto quedará "fijado" o propuesto en sus grandes líneas en la Introducción. Ella deberá también darnos una "aclaración introductoria" de "las investigaciones incluidas... y exigidas" por el propósito final de toda la obra, vale decir, por *las dos partes de Ser y tiempo*. La Introducción deberá presentar también "el camino hacia ese fin", esto es, la metodología que se va a usar.

INTRODUCCIÓN

Exposición de la pregunta por el sentido del ser

CAPÍTULO PRIMERO

Necesidad, estructura y primacía de la pregunta por el ser

CAPÍTULO SEGUNDO

La doble tarea de la elaboración de la pregunta por el ser. El método de la investigación y su plan

INTRODUCCIÓN

EXPOSICIÓN DE LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER

EXPLICACIÓN DEL TÍTULO

El título de la Introducción dice lo que ella se propone *hacer*. Y lo que ella se propone hacer es una exposición de la pregunta por el sentido del ser. "Exposición" (en alemán, *Exposition*) es, como lo dice la palabra, una *ex-posición*, es decir, un poner-fuera, un sacar a luz. En este caso, para que se vea esa cosa que es la pregunta por el sentido. No olvidemos que la pregunta no es una frase, sino algo que se *hace*, que se *plantea*... Exponer la pregunta por el sentido del ser es hacer ver lo que la pregunta hace, ejecuta, en qué dirección va, qué implica, o sea, qué lleva consigo, qué es lo que debe ejecutar para ser lo que ella quiere ser.

Por consiguiente, la finalidad de la Introducción será *mostrar todo lo que lleva consigo la pregunta por el ser*. O sea, desplegar la pregunta en sus momentos constitutivos: ex-plicitarla

La Introducción se desarrollará en dos capítulos. En el primero (pp. 25-37) se verá la "necesidad, estructura y primacía de la pregunta por el ser". En el segundo (pp. 39-63) se expondrá "la doble tarea de la elaboración de la pregunta por el ser". Además de eso se expondrá su "método de investigación" y su "plan". La Introducción expone, pues, la pregunta por el sentido del ser, mostrando los siguientes momentos constitutivos que la conforman:

1° necesidad de esta pregunta (§ 1)

2° estructura de la misma (§ 2)

3° primacía ontológica y óntica de ella (§ 3 y 4)

4° primera tarea dentro del desarrollo de la pregunta (§ 5)

5° segunda tarea (§ 6)

6° el método de la investigación (§ 7)

7° el plan y su desarrollo (§ 8)

CAPÍTULO PRIMERO

NECESIDAD, ESTRUCTURA Y PRIMACÍA DE LA PREGUNTA POR EL SER

Como queda de manifiesto en el título mismo del capítulo éste desarrollará 3 temas: la *necesidad*, la *estructura* y la *primacía* de la pregunta por el ser. Como la primacía abarca dos aspectos, vale decir, la primacía "ontológica" y la primacía "óntica" de la pregunta, en total el capítulo abarcará 4 parágrafos:

§ 1 necesidad;

§ 2 estructura;

§ 3 primacía ontológica;

§ 4 primacía óntica.

§ 1 NECESIDAD DE UNA REPETICIÓN EXPLÍCITA DE LA PREGUNTA POR EL SER

Hagamos, por lo pronto, algunas observaciones acerca de este título. La *necesidad* de la pregunta viene aclarada en el título como la "necesidad *de una repetición explícita*" de dicha pregunta. Necesidad de una repetición (de una *Wiederholung*). Repetición es —como ya dijimos antes— retoma. Se trata de volver a hacer la pregunta por el ser, esto es, se trata de retomar la pregunta de los griegos, pero esta vez en un nuevo nivel, en un nivel más originario. La necesidad se refiere a esta re-toma. Es

necesario hacerla *de nuevo*. No reitererarla. Sino reformularla de un *modo nuevo*, desde hoy, desde nuestra situación intelectual. Esa repetición ha de ser "explícita", o sea, plenamente reflexionada, teniendo presente todo lo que ella implica.

En el título de la Introducción se hablaba de "la pregunta por el *sentido* del ser". Ahora, en el título del parágrafo 1, al igual que en el título del capítulo 1, se habla sólo de "la pregunta por el ser". En el texto alemán, el título del capítulo 1 dice: la *Seinsfrage*; en cambio, en el título del parágrafo 1 se habla de la "*Frage nach dem Sein*". En castellano, en ambos casos podemos decir "la pregunta por el ser".

Aclaremos de una vez por todas que cuando Heidegger dice "*Frage nach dem Sinn von Sein*", no se ha traducido, como alguien podría creer necesario, "pregunta por el sentido *de* ser", sino "pregunta por el sentido *del* ser". Heidegger emplea 52 veces en *Ser y tiempo* la expresión *Sinn von Sein* y nunca *Sinn vom Sein*. La única excepción podría parecer el título de la Introducción, que en algunas ediciones anteriores aparecía como "*Exposition der Frage nach dem Sinn* vom *Sein*", pero a partir de la undécima edición ese título fue corregido por el propio Heidegger y ahora dice y debe decir "*Sinn von Sein*". No hay, pues, en todo *Ser y tiempo* ningun caso de *Sinn vom Sein*. Siempre se dice *Sinn von Sein*. ¿Habría que traducirlo por "sentido *de* ser"? No. Porque lo que Heidegger quiere decir es lo que nosotros en castellano expresamos diciendo "sentido *del* ser".

En efecto, Heidegger usa también otra expresión que reemplaza muchas veces a la expresión "*Sinn von Sein*" y es "*Sinn des Seins*" (18 veces) donde obviamente se quiere decir "sentido del ser". Por ejemplo, habla de la "*Frage nach dem Sinn des Seins*", que sin lugar a dudas es equivalente a "*Frage nach dem Sinn von Sein*". Y también usa las expresiones *Seinsfrage* ("pregunta por el ser" o "cuestión del ser") y "*Frage nach dem Sein*", que sólo se puede traducir por "pregunta por el ser".

Sin lugar a dudas, Heidegger no pretende contraponer una presunta "pregunta por el sentido *de* ser" a una "pregunta por el

sentido *del* ser". En *todos los casos* está hablando de la pregunta por el sentido del ser o de la pregunta por *el* ser.

Veamos ahora el desarrollo del § 1. La estructura de este parágrafo es bien clara: los 3 primeros párrafos son introductorios; los párrafos 4 al 7 desarrollan los prejuicios que harían innecesario preguntar por el sentido del ser. El último párrafo (parr. 8) es un paso hacia el tema del parágrafo 2. Veamos, pues, cada uno de estos pasos.

PÁRRAFOS INTRODUCTORIOS

Estos 3 párrafos podrían titularse "situación". En efecto, hablan de la situación en que nosotros nos encontramos: una situación de "olvido". Veámoslo en detalle.

1. "Hoy esta pregunta ha caído en el olvido..." A diferencia de antaño, en que la pregunta acuciaba a los pensadores de la Hélade, hoy es una pregunta muerta, una pregunta que ya no se hace. Esa es la situación filosófica (la de los años 20), en la que Heidegger escribe *Ser y tiempo*. La palabra alemana para "olvido" —*Vergessenheit*— expresa un *estado*, algo así como un "estar sumergido en el olvido".

Y el texto continúa "...aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la 'metafísica'". Heidegger está pensando, sin duda, en el despertar del interés por la metafísica que tenía lugar por los años 20. Una manifestación de ese despertar era la renovación de la filosofía escolástica, especialmente en los ambientes eclesiásticos. Otra, el acercamiento a los temas metafísicos por parte de autores influidos por la fenomenología husserliana. Entre los libros de la época podemos mencionar, por ejemplo, el de Peter Wust (1884-1940), que llevaba precisamente el significativo nombre de *La resurrección de la metafísica* (1920). Peter Wust llegaría a ser profesor de la Universidad de Münster, y acusaba la influencia de Max Scheler.

Otra obra importante de esos mismos años era la *Metafísica del conocimiento* de Nicolai Hartmann. Hartmann era en el momento en que Heidegger escribía estas líneas colega suyo en Marburg. En la Introducción a este libro, Hartmann hablaba de un "despertar" de la metafísica y de un retorno inevitable a ella.

Heidegger conoce esta nueva situación de la filosofía, y sin duda la aprecia, pero nos dice que "pese a ello nos creemos dispensados de los esfuerzos para volver a desencadenar una *gigantomakhía pèri tês ousías* ("lucha de gigantes en torno al ser"). Esta es una nueva cita de *El Sofista*. (*El Sofista*, 246).

Se nos dice en seguida que "esta pregunta mantuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles" y que ella enmudeció desde entonces *"como pregunta temática de una efectiva investigación"*. En este punto no podemos estar de acuerdo con Heidegger. Quien conozca la tremenda fuerza interrogativa de Sto. Tomás de Aquino, que por lo demás ha sido destacada por discípulos del propio Heidegger (como es por ej. el caso del Padre Lotz) tendrá que reconocer que la investigación en torno al ser en Sto. Tomás es una constante de su filosofar. Otro tanto podría decirse de varios escolásticos españoles de Salamanca (Suárez y otros).

Es verdad que desde los tiempos de la modernidad, con la excepción de Salamanca, toda la meditación filosófica, salvo en el caso de Hegel, dejó totalmente de lado el tema del ser.

2. Pero no sólo hay un olvido, es decir, un mero no plantearse de la pregunta por el sentido del ser. No sólo hay una preterición de ella. Sino que esa preterición está respaldada por razones que la avalan: "Sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además, ratifica y legitima su omisión". Es lo que Heidegger va a llamar los "prejuicios" (cf. parr. 3). Nombra aquí 3 de ellos:

1° "El concepto de 'ser' es el más universal y vacío". Tan universal es, que está implicado en todo lo que aprehendemos.

2° Ese concepto es indefinible e inaclarable.

3° Además es un concepto ya de suyo perfectamente claro.

Estos prejuicios se formaron "sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser". Cuando Heidegger los examine uno a uno (en los párrafos 4-7), mostrará que todos ellos brotan de una mala interpretación de una genial idea de Aristóteles.

Consecuencia: "De esta manera, lo que estando oculto incitaba y mantenía en la inquietud al filosofar antiguo, se ha convertido en algo obvio y claro como el sol, hasta el punto de que si alguien insiste en preguntar aún por ello, es acusado de error metodológico"(p. 26). Entiéndase: mientras el ser se mostraba como algo misterioso e inexplicable, movió y mantuvo en movimiento al filosofar antiguo. Ahora que parece ser algo "obvio y claro como el sol", se convierte en un freno a toda posible investigación acerca de él.

3. El párrafo 3 precisa los límites que en esta Introducción ha de tener la discusión de los prejuicios que en los párrafos siguientes se llevará a cabo (párrafos 4-7). Esos prejuicios "hunden sus raíces en la ontología antigua misma". Se podría pensar entonces que es necesario dirigirse a la ontología antigua. Sin embargo, Heidegger nos advierte que ésta "sólo podrá ser adecuadamente interpretada...siguiendo el hilo conductor de la aclaración y respuesta de la pregunta por el ser". Esto nos lleva a que esa discusión de los prejuicios sólo será realizada "hasta el punto en que pueda verse la necesidad de una repetición de la pregunta por el sentido del ser". Heidegger describirá aquí solamente tres prejuicios que

aparecen en los tres párrafos siguientes, vale decir, en los párrafos 4, 5 y 6.

4. El párrafo 4 desarrolla la crítica al primer prejuicio. ¿En qué consiste éste? Este prejuicio se apoya en un descubrimiento de Aristóteles: el descubrimiento de la máxima universalidad del ser, una universalidad superior a la del género, merced a la cual el ser sería de tal manera comprensible en sí mismo que no necesitaría ninguna mayor aclaración, ni sería capaz de ella. Aristóteles no llega a esta conclusión, pero la tradición posterior creyó deber deducirla.

"El `ser' es el concepto 'más universal': *tò ón ésti kathólou málista pánton*". En una nota del *Hüttenexemplar*, Heidegger precisa que la traducción que él mismo hizo en 1927 de la palabra *"ón"* del texto de Aristóteles que está citando, traducida ahí por la palabra "ser", *"Sein"*, es legítima, porque ese *"ón"* significa en el texto griego *"das Seiend, die Seiendheit"*, es decir: "el estar-siendo, la entidad", entendida esta última no como la condición de "ente" de cualquier ente, sino en el sentido que podríamos expresar bárbaramente en castellano como la "serencia". Ambas cosas ("estar-siendo" y "serencia") significan *aquí* —en la interpretación de Heidegger— el "ser".

En seguida, Heidegger cita un texto de S.Tomás: *"Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit"*. Literalmente esta frase (S. Theol. I-II, q. 94 a.2) significa: "Aquello que primeramente cae bajo la aprehensión es el ser, y su intelección se incluye en todo lo demás que se aprehende". ¿Qué significa esto? S.Tomás pone aquí en relación el ser con la intelección humana. Y nos dice que "ser" es eso que primera y radicalmente queda inteligido por la inteligencia humana. El "ser" aparece en la inteligencia humana y para ella. *Sólo aparece ahí*. Y ahí aparece como lo primero que ella intelige. Lo "primero" no tiene aquí un sentido cronológico, sino que tiene un sentido fundante: el ser es aquello que hace posible la comprensión de todo lo demás. "Todo lo demás"

quiere decir aquí cualquier ente determinado, cualquier cosa. En la comprensión de cualquier cosa *va incluida* la comprensión del ser. Y por eso el "ser" es más universal que cualquier cosa. Esta frase de S. Tomás es ciertamente una frase genial que parece ir más lejos que todo lo dicho por Aristóteles.

Ahora bien, esa universalidad del ser no es la de un *género*. Heidegger lo aclara con la siguiente frase: "El 'ser' no constituye la región suprema del ente en tanto que éste se articula conceptualmente según género y especie..." ¿Qué significa esto? Fijémosnos, en primer lugar, en el adverbio "conceptualmente". El ser no es *primordialmente* un concepto. Habría que preguntarse si el ser puede en principio ser conceptualizado. En todo caso no empieza por ser un concepto. Por lo menos no es un "concepto representativo", es decir, un concepto que expresa un contenido determinado, sino, a lo sumo, es un concepto "direccional", un concepto que apunta en una dirección abierta. Pero este concepto direccional presupone una intelección "en dirección" que es fundamento del concepto mismo. Si nuestra intelección del ser no es primariamente conceptual, ¿qué es?. Es el problema que en el fondo late tras la tesis aristotélica de que el ser no es un género, vale decir, no es un concepto con contenido determinado, aunque ese concepto y ese contenido fuesen los más altos y universales que cabe.

"La 'universalidad' del ser '*sobrepasa*' [*übersteigt*] toda universalidad genérica". "Sobrepasar" significa aquí lo mismo que "trascender". Por eso, Heidegger continúa su texto diciendo: "El 'ser' es, en la nomenclatura de la ontología medieval un 'trascendental' ('*transcendens*')". Un *transcendens* es, en la filosofía medieval, una intelección trascendente. Ahora bien, estos "conceptos trascendentes" son lo que más tarde se llamará los "*trascendentales*". Si los trascendentales son fundamental y primariamente conceptos, es algo que la ontología tradicional no zanjó. Es una cuestión abierta.

¿Por qué la universalidad del "ser" no puede ser la de un género?

Un género es un concepto universal de contenido preciso, por ejemplo "animal". Por debajo del concepto genérico están los conceptos de las especies, también universales, pero menos universales que el género. Ahora bien, la significación del género prescinde de las significaciones de las especies: cuando pienso "animal" no pienso en acto ninguna de las especies. Pensando el concepto de "animal" no pienso actualmente ni en la jirafa, ni en el conejo, ni en el puerco-espín. Estos conceptos "inferiores" no están contenidos en acto en la significación de animal. El género prescinde de sus inferiores. El concepto genérico no se *opone* a las significaciones de los inferiores, pero no las contiene en *acto*. Las contiene en *potencia*. En efecto, "un caso" de animal puede ser la jirafa. La jirafa es efectivamente, un animal. Pero "animal" no piensa directa y actualmente "la jirafa". Sólo piensa las notas generales de *cualquier* animal.

Ahora bien, si el ser tuviera la universalidad que es propia del género, prescindiría de sus inferiores, es decir, no abarcaría lo propio de esos inferiores. Pero esto es imposible porque "ser" piensa *todo* lo que "es". Luego, al pensar el ser también se piensa lo que hace *tal* a cualquier ente determinado y por ende no se prescinde de los inferiores. Y por eso el ser no puede ser un género. S. Tomás lo expresa repetidas veces en sus escritos.

Si el ser no es género, ello es porque su significación no está circunscrita a un determinado círculo de cosas o de caracteres de las cosas. Su significación es *abierta*. Lo abarca todo. Sólo queda fuera del "ser" lo que no es, lo no ente. Esta significación abierta o trascendente del ser es algo así como una expansión a todo lo que es. El ser se abre en todas las direcciones posibles y abarca absolutamente todo. Por eso mismo es más que un mero concepto: es la apertura de la inteligencia a *todo*: es algo previo al concepto y fundamento de lo que posteriormente puede inteligirse a la manera de un concepto, como ahora que *pensamos* lo que es el ser. El "ser" tiene una universalidad absoluta. Es *kathólou*, en un sentido omniabarcador. El *hólon*, por él abarcado es el todo que no deja fuera nada. El ser es *kathólou málista*: "máximamente universal".

"La unidad de este 'universal' trascendental frente a la multiplicidad de los supremos conceptos genéricos quiditativos fue reconocida por Aristóteles como la *unidad de la analogía*". La unidad de analogía es la unidad de todo lo más dispar, reunido precisamente en su disparidad. Una unidad (o uni-versalidad) absoluta sólo puede ser unidad de analogía, a diferencia de cualquier unidad genérica, esto es, quiditativa, o sea, de cualquier unidad que abarca un *quid*, un "qué" determinado y nada más que ese "qué".

"Con este descubrimiento [de la unidad de analogía], Aristóteles, pese a su dependencia respecto del cuestionamiento ontológico de Platón, puso el problema del ser sobre una base fundamentalmente nueva". Esto quiere decir que Aristóteles repensó lo pensado por Platón (lo re-tomó) y lo pensó más originariamente que como lo había pensado Platón. Aristóteles se mueve de lleno en un pensar de lo que significa ser.

Sin embargo, "tampoco él logró disipar la oscuridad de estas conexiones categoriales". O sea, Aristóteles no logró ver a fondo lo que implicaba el carácter no genérico del "ser". Y no lo logró porque sólo pudo pensar el ser como significando la substancia y los modos como la substancia queda implicada en la significación de los accidentes. Pero no pudo ver que también los accidentes, precisamente en aquello en que se diferencian de la substancia son. También lo *diferente* del accidente *es*. Y ese *ser diferente* no queda explicado por lo "uno" que es la referencia a la substancia. La analogía del ser en Aristóteles no explica realmente la *multiplicidad* de sentidos del ser. Explica la unidad o la *mismidad*, pero no la diferencia. Lo que es necesario explicar es la unidad *dentro* de la diferencia.

Y otro tanto ocurre con el propio Hegel, que "sigue mirando en la misma dirección que la ontología antigua, con la única diferencia que deja de mano el problema, ya planteado por Aristóteles, de la unidad del ser frente a la multiplicidad de las 'categorías' quiditativas".

Heidegger concluye esta exposición del primer prejuicio diciendo: "Por consiguiente, cuando se dice: el 'ser' es el concepto más universal, ello no puede significar que sea el más claro y que no esté necesitado de una discusión ulterior. El concepto de 'ser' es más bien el más oscuro". Con lo que queda demostrada la necesidad de volver a preguntarse —ahora sobre una base más originaria— por el sentido del ser.

5. El párrafo cinco aborda el segundo prejuicio que impide retomar la pregunta por el ser. El prejuicio parte de algo que es verdadero: la "indefinibilidad del ser". Ésta se basa en que toda definición es una delimitación, y el ser no tiene límites. Pero, de esto que es verdadero, el prejuicio concluye que si el ser no es definible, tampoco es aclarable.

Del hecho de que el ser no sea "definible" por medio de un género próximo y de una diferencia específica, no se sigue que sea en sí mismo claro, ni tampoco que no sea aclarable por una vía diferente a la de la definición clásica. "Lo único que puede inferirse es que el 'ser' no es algo así como un ente". Una nota del *Hüttenexemplar* especifica: "¡Ciertamente que no! sino: acerca del Ser (*Seyn*) no puede decirse nada recurriendo a este tipo de conceptos"; entiéndase: recurriendo a conceptos quiditativos, es decir, a conceptos que piensan un determinado "qué". "De ahí que esa forma de determinación de los entes, justificada dentro de ciertos límites, que es la 'definición' de la lógica tradicional ... no sea aplicable al ser".

La consecuencia de todo ello es que "la indefinibilidad del ser no dispensa de la pregunta por su sentido, sino que precisamente invita a ella".

6. El párrafo 6 aborda el tercer prejuicio. Este prejuicio se apoya, igual que los demás en algo indiscutible, vale decir: "En todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto de un ente, en todo comportarse respecto de sí

mismo, se hace uso del 'ser', y esta expresión resulta comprensible 'sin más'. Cualquiera comprende: 'el cielo *es* azul', '*soy* feliz', y otras cosas semejantes".

Habría que decir incluso más: no sólo cuando hablamos del ser tenemos una comprensión del ser. También cuando, sin decir palabras, nos comportamos respecto a las cosas y respecto de los demás seres humanos o respecto de nosotros mismos, hay allí una comprensión callada del ser de todo eso. La comprensión del ser no sólo está en nuestras expresiones lingüísticas, sino en nuestra vida misma. Cuando en silencio martillo un clavo estoy comprendiendo el ser del martillo y el ser del clavo. Y cuando miro a alguien o silenciosamente le cedo el paso, estoy comprendiendo a esta persona en su ser humano. Y cuando en mi vida oriento mi ser en alguna dirección también estoy comprendiendo mi propio ser, aunque no diga nada.

La comprensión del ser —nos dirá Heidegger más adelante— es parte de la constitución de nuestro propio ser. No cabe duda, pues, de que el ser queda siempre comprendido en la ejecución de nuestra propia existencia. Pero el prejuicio pretende concluir de aquí que entonces no tiene ningún sentido ni es siquiera posible que nos preguntemos por ese ser que así comprendemos.

Sin embargo, una cosa es la comprensión "vital" del ser y otra es la comprensión "teórica" de lo que es ese ser así comprendido. Aquella comprensión "de término medio" que habitualmente tenemos del ser "no hace más que demostrar una incomprensibilidad". "Esta incomprensibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente subyace *a priori* un enigma". Ese ser que tan "bien" conocemos en nuestra existencia cotidiana, no es algo perfectamente claro para nuestra comprensión explícita; es, más bien, un profundo e inquietante *enigma*.

Una vez más la conclusión de Heidegger deja abierto el camino para preguntarse por el ser y muestra la necesidad de

hacerlo: "el hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principial necesidad de repetir la pregunta por el sentido del 'ser'". Nótese que Heidegger emplea aquí (en mi traducción) la palabra "principial", que no ha de confundirse con la palabra "principal". "Principial" (*grundsätzliche*) significa que algo es en principio, o sea, necesariamente.

7. Este párrafo prolonga la reflexión del párrafo anterior y la comenta con una cita de Kant tomada de las *Reflexionen zur Anthropologie* (Edición de la Academia, tomo XV, p. 180. *Reflexion 436*). Es una idea recurrente en Heidegger que "la apelación a lo obvio [*Selbstverständlichkeit*] en el ámbito de los conceptos filosóficos fundamentales, y sobre todo con respecto al concepto de 'ser', es un dudoso procedimiento, si es verdad que lo 'obvio' y sólo lo obvio —'los secretos juicios de la razón común' (Kant)— debe ser y continuar siendo el tema expreso de la analítica ('el quehacer de los filósofos')".

¿Por qué? Porque lo que aparece como obvio no es siempre, ni mucho menos, claro para la razón filosofante. Lo obvio puede serlo tan sólo aparentemente, cuando se toma como obvio algo que no lo es y que sólo lo parece porque no ha sido sometido a cuestionamiento. Otras veces lo obvio es algo tan sólo claro *in actu exercito*, pero en absoluto claro *in actu signato*. Así, por ejemplo todo el mundo sabe lo que es amar a alguien, digamos, por ejemplo, amar a un hijo. Pero esto no significa que pueda decir en palabras, explícitamente, qué es eso que conoce obviamente en los actos de su vida. Una cosa es lo que se sabe en el ejercicio de un acto y otra lo que se sabe en un saber explícito mediante el *lógos*.

PASO AL TEMA DEL § 2 (PÁRRAFO 8)

8. El último párrafo nos introduce en el tema del parágrafo 2. Empieza por resumir el resultado de la discusión de los prejuicios que ha tenido lugar en los párrafos 4-7. Interesa aquí notar el modo como Heidegger lo expresa: "no sólo falta la *respuesta* a la pregunta por el ser, sino que incluso *la pregunta misma es oscura y carece de dirección*" (esta última frase ha sido destacada por los autores). Efectivamente, la pregunta misma es *oscura*. Porque no sabemos exactamente qué es lo que tenemos que preguntar. Sabemos que hay que preguntar por el sentido del ser, pero todavía no está claro qué es eso del "sentido del ser". ¿Es sólo la significación de la palabra "ser", o es algo más radical? Eso está máximamente oscuro si recordamos lo arriba dicho, que no sólo comprendemos el ser cuando hablamos del ser sino también, cuando sin decir palabra, nos comportamos con respecto al ser: al de las cosas, al de los demás seres humanos y al de nosotros mismos. Además, ¿se agota el ser en el ser de estos entes o los desborda? Y si los desborda ¿qué es lo que preguntamos cuando preguntamos por el ser? ¿Dónde hallamos este ser? ¿Sabemos qué es *preguntar* por el sentido del ser? ¿Se trata sólo de formular la pregunta? ¿O es, quizás, el preguntar algo más que formular la pregunta? Y en ese caso ¿qué es?

Como se ve, no sólo la pregunta misma es oscura, sino que, además, *carece de dirección*: no sabemos cómo hacerla, cómo hacerla de un modo real y eficaz. La conclusión de Heidegger nos remite al próximo parágrafo: "Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el *planteamiento* mismo de la pregunta".

§ 2 LA ESTRUCTURA FORMAL DE LA PREGUNTA POR EL SER

Este parágrafo trata el segundo de los tres temas anunciados en el título del capítulo 1 de la *Introducción*; vale decir, la *estructura* de

la pregunta por el ser. ¿Qué significa "estructura de la pregunta por el ser"? Una pregunta no es una mera frase interrogativa; es un acto de la existencia humana, un acto bien preciso, que implica ciertas cosas, se orienta hacia algo perfectamente definido y "busca" algo. Este acto tiene una estructura peculiar. En este parágrafo Heidegger quiere aclarar esa estructura, ponerla delante de nosotros, para que sepamos qué es lo que tiene que ocurrir cuando realmente hacemos la pregunta que interroga por el sentido del ser.

El parágrafo puede dividirse en tres partes:

- Introducción: parr. 1.
- Primera parte: Lo propio de toda pregunta en general: parr. 2.
- Segunda parte: La estructura de la pregunta por el ser: parr. 3-12.

Veamos cada una de estas partes en detalle:

INTRODUCCIÓN (PARR. 1)

1. La primera frase es una retoma de lo logrado en el parágrafo 1: "La pregunta por el sentido del ser debe ser *planteada*". "Planteada" se dice en alemán *"gestellt"*, y esta palabra significa literalmente: "puesta", "puesta ahí", o sea, "plantada ahí en medio" o, lo que es igual, "planteada". Lo que con esta frase se está enfatizando es el carácter ejecutivo del preguntar, o sea, el hecho de que la pregunta es un comportamiento, un acto del Dasein, que es algo que hay que *hacer.* Ya desde ahora se pone de relieve la dimensión *práctica* del ser humano. Todo *Ser y tiempo* se moverá en esta *prâxis* constitutiva del hombre. Lo iremos haciendo notar cada vez que sea oportuno. Pero, desde ya digamos que la pregunta, y sobre todo la pregunta filosófica y, máximamente la pregunta por el *sentido* del ser, no es una mera formulación racional, sino,

más radicalmente que eso, un acto que el hombre *hace*, es un momento de su existir.

"Si ella es una pregunta fundamental, o incluso, *la* pregunta fundamental, entonces este cuestionar requiere ser hecho transparente en la forma debida". Esta frase habla de *hacer transparente* la pregunta por el ser. ¿Qué es "hacer transparente" en este contexto? Es sacar a luz todo lo que implica el hecho de hacer esta pregunta. Es iluminar la pregunta haciéndola explícita en sus momentos constitutivos. Véase sobre esto la distinción que el propio Heidegger hace en el párrafo 2 entre un "simple preguntar" ("*Nur-so-hinfragen*") y un cuestionamiento explícito. El primero pregunta sin mayor reflexión, es decir, al azar, sin saber qué es lo que hace al preguntar. El segundo explicita lo que se hace al plantear una pregunta.

En la segunda parte del parr. 1 Heidegger propone los pasos que va a seguir:

1° explicar qué es lo propio de toda pregunta en general;

2° determinar desde allí en qué consiste "el carácter *particularísimo* de la pregunta por el ser".

PRIMERA PARTE:
LO PROPIO DE TODA PREGUNTA EN GENERAL (PARR. 2)

2. "Todo preguntar es una búsqueda" (literalmente: "Todo preguntar es un buscar": *Jedes Fragen ist ein Suchen*). El preguntar cae dentro de un concepto más amplio, dentro del concepto de "búsqueda". Heidegger destaca explícitamente este aspecto porque el buscar, la búsqueda, le dará uno de los momentos estructurales del preguntar. En tanto que búsqueda, el preguntar "está guiado previamente por aquello que se busca".

Pero, ¿qué tipo de búsqueda es el preguntar? "Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de

que es y a su ser-así". Literalmente el texto alemán dice: "Preguntar es un buscar cognoscitivo del ente en su 'que es' [Dass-], y en su ser-tal [Sosein]". El preguntar es un "buscar cognoscitivo" (*erkennendes Suchen*), es decir, un buscar que lo que busca es *conocer* algo. Lo que se busca conocer es siempre algo relativo a un ente, es decir, a algo que "es". Se puede buscar conocer *si* algo es o no es. O se puede buscar conocer *qué* es lo que algo es. Es la clásica distinción escolástica entre el *an sit* y el *quid sit*.

La pregunta puede ser una pregunta práctica (no teórica), donde lo que interesa es saber a qué atenerse respecto de algo. Por ej., si pregunto: ¿cómo te llamas?, busco conocer el nombre de alguien para poderlo nombrar con el nombre adecuado. Si pregunto si acaso fulano está en casa, quiero conocer el hecho de si está o no en su casa, para actuar en seguida de acuerdo con ello.

Pero no sólo hay las preguntas prácticas; también hay las preguntas *teóricas*. Heidegger llama al preguntar teórico "investigar" ("*Untersuchen*"). La pregunta "investigadora" es una "determinación descubridora de aquello por lo que se pregunta". ¿Qué significa esto? Significa que lo que busco conocer en el preguntar teórico o "investigativo" es en *qué consiste* la cosa por la que pregunto. Saber "qué es" algo es *determinarlo* o, lo que es igual, fijar sus límites. Y esto se hace, en el preguntar teórico, poniendo al descubierto (o sea, haciendo ver) esos límites constitutivos de la cosa en cuestión.

En seguida Heidegger destaca 3 momentos estructurales de todo preguntar,que son:

1° *lo puesto en cuestión* (*das Gefragte*), o sea: la cosa acerca de la cual se pregunta algo. Los escolásticos lo llamarían el *obiectum materiale* (objeto material).

2° *Lo interrogado* (*das Befragte*), es decir, aquello o aquél de quien se quiere obtener la información. La persona a

quien se le pregunta o la cosa que se somete a interrogación.

3° Lo *propiamente preguntado* (*das Erfragte*). Es el *obiectum formale* de los escolásticos: aquel aspecto preciso al que la pregunta propiamente va orientada, aquello en que la pregunta "llega a su meta".

En el texto de Heidegger se podría pensar que el tercer momento sólo se da en el preguntar teorético. En efecto, Heidegger introduce este tercer momento con las siguientes palabras: "En la pregunta investigadora, es decir, específicamente teorética, lo puesto en cuestión debe ser determinado y llevado a concepto. En lo puesto en cuestión tenemos entonces, como aquello a lo que propiamente se tiende, *lo preguntado* [*das Erfragte*], aquello donde el preguntar llega a su meta". En esta manera de expresarse de Heidegger se tiene la impresión de que el tercer momento, *das Erfragte*, sólo existiría en la pregunta investigadora o teorética. No es así, sin embargo: si yo pregunto a alguna persona en un pueblo: "¿Dónde está la panadería?", lo puesto en cuestión, o sea, aquello de lo que pregunto algo, es, en este caso, la *panadería*; y lo que propiamente pregunto, es decir, *das Erfragte*, es el *lugar* donde está la panadería.

Ahora bien, en el caso de la pregunta teorética, aquello a lo que propiamente la pregunta teórica tiende, es la determinación o conceptualización de lo puesto en cuestión.

El párrafo 2 termina distinguiendo los dos modos de preguntar a que ya aludimos en el comentario al párrafo 1: "el simple preguntar" y el cuestionamiento "explícito". El "simple preguntar" pregunta sin percatarse exactamente de lo que va implicado en ese preguntar. El cuestionamiento explícito hace transparente el cuestionar en todos sus momentos constitutivos.

**SEGUNDA PARTE:
LA ESTRUCTURA DE LA PREGUNTA POR EL SER (PARR. 3-12)**

3. Este párrafo resume la tarea que ahora hay que realizar.

4. A partir de este párrafo se aplica lo dicho hasta ahora a la pregunta por el ser.

El primer momento de todo preguntar —que el preguntar en tanto que búsqueda "está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado"— es objeto de las disquisiciones de este párrafo 4. ¿Qué es *lo buscado* en la pregunta por el ser? Es el *sentido del ser*. Ahora bien, si el sentido del ser ha de servir de guía previa al preguntar de esta pregunta, ese sentido ha de estar ya presente de alguna manera en el preguntar mismo: "el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición". Como se ha dicho antes (parágrafo 1, parr. 6), "nos movemos desde siempre en una comprensión del ser". O sea: el sentido del ser está "sentido" en nuestra existencia cotidiana. Que esté "sentido" no significa que esté explícito. Su explicitación es precisamente la tarea que se propone la pregunta por el sentido del ser. El sentido del ser debe ser sacado de su "oscuridad" inicial y llevado a la luz de lo explícitamente comprendido. Desde la comprensión vital del ser "brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la *tendencia* a su concepto". ¿Cuál "tendencia"? La que mueve a la conceptualización, es decir, la que nos lleva a querer tener a nuestra disposición explícita lo que se halla de un modo inexplícito y oscuro.

"No *sabemos* lo que significa 'ser'". Saber es siempre saber explícito. Saber (*eidénai*) es "haber visto", esto es, darse cuenta de que ya se había visto, es decir: explicitación. No sabemos lo que significa "ser", pero *tendemos* a ese saber. Ya la misma pregunta "¿qué *es* 'ser'?" se mueve en la comprensión inmediata y ordinaria del ser. Si no fuera así, la pregunta misma sería imposible. Pero eso que ya comprendemos no

lo *sabemos* conceptualmente; no podemos "fijar conceptualmente lo que significa 'es'". Y no sólo eso. Sino que, además, no conocemos "el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido". ¿Cuál es ese horizonte? Es ese campo abierto desde el cual se iluminaría conceptualmente el sentido del ser. Ese horizonte será para Heidegger el tiempo originario.

La consecuencia del párrafo 4 se expresa en la frase siguiente: *"Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum"*. Se la llama "mediana" o, lo que es igual, "de término medio" (*durchschnittlich*), porque esa comprensión no discierne explícitamente las distintas maneras de ser. Las toma todas "unitariamente", sin distinguir la diversidad de esa unidad. Es, además, "vaga" frente a la *precisión* del concepto. Su vaguedad no es, sin embargo, un mero carácter negativo, sino algo positivo: es una especie de riqueza sin delimitaciones.

5. La primera frase de este párrafo retoma lo dicho en la última frase del párrafo anterior, y lo retoma extremando las "debilidades" de la comprensión primaria del ser. Pero, frente a estas "debilidades", la frase reconoce en esta comprensión primaria del ser un "fenómeno positivo" que necesita ser aclarado, pero que no puede ser aclarado en la etapa del planteamiento de la pregunta en que en este momento nos movemos: "una investigación sobre el sentido del ser no puede pretender dar esta explicación al comienzo. La interpretación de la comprensión mediana del ser sólo alcanzará su indispensable hilo conductor cuando se haya elaborado el concepto de ser".

6. Pero hay más: la comprensión primaria del ser "puede estar, además, impregnada de teorías y opiniones tradicionales acerca del ser". Ello demuestra la necesidad en principio de "destruir" esas opiniones y teorías tradicionales, es decir, de descender desde ellas a la comprensión viva que alienta

debajo de ellas y que muchas veces queda "encubierta" por dichas teorías. "Lo buscado en la pregunta por el ser no es algo enteramente desconocido, aunque sea, por lo pronto, absolutamente inasible (*Unfassliches*)". Esta frase es el resumen de todo lo dicho en los párrafos 4, 5 y 6, y podría servir de título a ellos. Es lo que se deduce del primer momento estructural de toda pregunta cuando se lo aplica a la pregunta por el ser. Que "sea absolutamente inasible" quiere decir que no es, por lo pronto, inmediatamente conceptualizable. Y no lo es, porque no es algo de lo que dispongamos a nuestro antojo. Más que disponer nosotros de lo allí comprendido, somos cogidos por ello, que nos absorbe y nos domina.

7. Este párrafo aplica a la pregunta por el ser dos de los momentos estructurales de toda pregunta: lo *puesto en cuestión* (*das Gefragte*) y lo *preguntado* (*das Erfragte*). Lo *puesto en cuestión* en la pregunta por el ser es el ser. Acerca del ser se preguntará algo, vale decir, cuál es su sentido. La primera frase "define" en dos pasos qué es lo que llamamos ser: a) "aquello que determina al ente en cuanto ente", y b) "eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre". El paso a) "define" lo que llamamos ser, por así decirlo, *en sí mismo*: ser es "aquello que *determina* al ente en cuanto ente". Es decir: es lo que le da al ente su condición de ente. En efecto, llamamos ente a todo lo que "es". Luego, es el "es", el ser, lo que hace que el ente sea ente y no ... ¿y no qué? Y no nada. El paso b) "define" el ser en función de la comprensión: el ser es aquello que hay que tener *en vista* para comprender algo como ente, esto es, como *siendo* algo.

La segunda frase del párrafo es fundamentalísima, y en cierto modo, resume todo *Ser y tiempo*: "El ser del ente no 'es', él mismo, un ente". Es la diferencia entre ser y ente, que en obras posteriores Heidegger llamará "diferencia ontológica". ¿Por qué el ser no puede "ser", él mismo, un ente?

Porque ser es algo que rompe toda delimitación; ser puede aplicarse y hallarse en *cualquier* cosa. Es algo que está *más allá* de todo "qué", de toda entidad. El ser es algo esencialmente abierto, algo que trasciende toda cerradura; en cambio, el ente es cerrado: es "lo que" es y nada más. El ser no es nunca un "lo que". Es lo que hace posible a todo "qué". Por eso Heidegger continúa esta frase con una nueva cita de *El Sofista* que, en un lenguaje figurado, dice exactamente lo que quedó dicho en la frase anterior: "El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste en no *mythón tina diegeîsthai, en* 'no contar un mito', (*El Sofista,* 242 c), es decir, en no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente."

Si es así, si el ser se distingue esencialmente de todo ente, también su "modo particular de ser mostrado" habrá de distinguirse esencialmente de eso que llamamos el "descubrimiento del ente". Digamos, de una vez para siempre, que cuando Heidegger habla del "descubrimiento" del ente se refiere al des-cubrir del ente, es decir, a su ser sacado a luz. El modo como el ser es teóricamente mostrado, es del todo diferente del modo como es mostrado el ente. Son modos diferentes de acceso a la cosa: a la "cosa" ser y a la "cosa" ente (uso la palabra "cosa" en su sentido más amplio).

La última frase del párrafo se refiere al otro momento estructural de la pregunta por el ser, al momento de lo *preguntado* en ella (el *sentido* del ser). También lo *preguntado* (*das Erfragte*) en la pregunta por el ser "reclamará conceptos propios", es decir, conceptos que, "una vez más, contrastan esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa", su significación teórica, explícita y conceptual.

8. Lo *interrogado* (*das Befragte*) en la pregunta por el ser es el *ente* mismo. "El ente será interrogado, por así decirlo, respecto

de su ser". Es algo así como si nos encaráramos con el ente, y le dijéramos: "Dime en qué consiste tu ser". Al ente se le pide que nos dé a conocer su ser. Pero, "para que el ente pueda presentar ... sin falsificación los caracteres de su ser, deberá haberse hecho accesible previamente tal como él es en sí mismo". Es el problema de la accesibilidad del ente en su ser peculiar. Esto se logra con el método fenomenológico. No cualquier acceso al ente nos sirve para averiguar su ser propio. Para esto último es necesario que el ente sea accedido "tal como él es en sí mismo", es decir, como fenómeno, en el sentido que Heidegger da a esta expresión. Y esto se logra por medio de la fenomenología, que hace ver al ente en su ser propio.

Pero, ¿a qué llamamos ente? A muchas cosas diferentes. "*¿En cuál* ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser?" A estas preguntas se añade una nota del *Hüttenexemplar* que dice: "Dos preguntas distintas puestas aquí una tras otra; se presta a malentendidos, sobre todo con respecto al papel del Dasein". ¿Qué significan estas dos preguntas? La primera —"¿en cuál ente se debe leer el sentido del ser?"— parece querer decir que el sentido del ser sería "legible" en un determinado ente, es decir, que desde el ser de un ente sería comprensible el sentido del ser en general; lo cual es bastante ambiguo. ¿Se quiere decir que un determinado ente es "más apropiado" para pasar al ser en general? ¿Y en qué sentido sería *más apropiado*? En cambio, la segunda pregunta habla de "arrancar" de un determinado ente "la apertura" del ser. Esta segunda formulación parece más adecuada, porque efectivamente de la comprensión del Dasein "arranca" la apertura del ser, en el sentido de que, comprendiendo el ser del Dasein, comprendemos en él la comprensión del ser que en él se encuentra esencialmente. Y *en esa comprensión* queda "abierta" la comprensión del ser en general.

"¿Es indiferente el punto de partida...", como lo es —efectivamente— para la metafísica tradicional; "...o tiene

algun determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser?" En *Ser y tiempo* el Dasein tiene una primacía esencial sobre todo ente, por el hecho de que el Dasein lleva en su ser mismo la comprensión del ser. El "sentido" del ser está entrañado en el ser del Dasein. Heidegger no ha hablado todavía del Dasein, pero ya desde aquí sus preguntas tienden a eso que a partir del párrafo 9 será llamado con esta palabra.

9. Por primera vez en *Ser y tiempo* se habla aquí del Dasein en el sentido del ser humano. El párrafo 9 da las razones que hacen del Dasein un ente privilegiado en la pregunta por el ser. Esas razones consisten en que, para plantear explícitamente la pregunta por el ser, y para hacer que ese planteamiento sea *transparente* para sí mismo, es necesario: 1° aclarar "el modo de dirigir la vista hacia el ser", 2° aclarar el modo "de comprender y captar conceptualmente su sentido", 3° "la preparación de la posibilidad de la correcta elección del ente" que ha de ser prioritariamente interrogado, 4° la elaboración "de la genuina forma de acceso a este ente". Ahora bien, todos estos "preparativos" no son otra cosa que *comportamientos* constitutivos del preguntar mismo y, por consiguiente, "modos de ser de un ente determinado, *del ente* que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos". La conclusión es que para elaborar la pregunta por el ser es necesario hacer que este ente que pregunta se vuelva transparente en su ser.

Ahora bien, este ente "que somos en cada caso nosotros mismos y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar", es precisamente lo que Heidegger va a llamar el "Dasein". Dasein es el ente en cuyo ser se abre el *Da*, el ahí, para la manifestación del ser. El Dasein es el ente que está constitutivamente determinado por la comprensión del ser.

Conclusión: "El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser". Una nota del *Hüttenexemplar* nos dice que "no se trata de que en este ente se lea el sentido del ser".

10. Los tres últimos párrafos abordan la objeción del "círculo" que puede planteársele al que lee esta páginas. En el párrafo 10 se explica esta "objeción", y se da una primera respuesta general y formal.

¿Cuál es la objeción del círculo? Lo que llamamos "circulo vicioso" consiste en dar por supuesto en las premisas lo que sólo en la conclusión llega a saberse. Pretender "determinar primero un ente *en su ser* y sobre esta base querer plantear, en seguida, la pregunta por el ser, pareciera ser equivalente a que en la elaboración de la pregunta se dé por supuesto lo que sólo la respuesta nos ha de proporcionar.

Heidegger da una primera respuesta general y formal a esta objeción. Su respuesta completa sólo vendrá en el párrafo siguiente.

11. En realidad no hay ningún círculo vicioso en el planteamiento propuesto de la pregunta por el ser. "Un ente puede determinarse en su ser sin que sea necesario disponer previamente del concepto *explícito* del sentido del ser" (la palabra "explícito", destacada por nosotros). Basta con que tengamos "naturalmente", por así decirlo, una comprensión del ser en general. No se "presupone" el concepto de ser, sino que se "tiene" ya una comprensión del ser.

Por otra parte, mal puede tratarse de un "circulo en la prueba" allí donde no se pretende "probar" deductivamente ninguna cosa: en la respuesta a la pregunta por el sentido del ser "no se trata de una fundamentación deductiva, sino de una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición".

12. "En la pregunta por el sentido del ser no hay un 'círculo en la prueba', sino una singular 'referencia retrospectiva o anticipativa' de aquello que está puesto en cuestión —el ser— al preguntar mismo en cuanto modo de ser de un ente". ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que al preguntar por el sentido del ser, ese ser por el que preguntamos está ya anticipado en el ser del ente que pregunta, de ese ente que somos nosotros mismos. O —si se quiere— el preguntar por el sentido del ser se retrotrae a ese mismo sentido del ser que ya está experimentado en el ser del propio preguntante. Lo explícito que se busca se halla en esencial conexión con lo implícitamente comprendido en el ser del que lo busca. Lo que hay que mostrar en forma "desentrañada" ya está "entrañado" en el ser del Dasein.

"Que el preguntar quede esencialmente afectado por lo puesto en cuestión, pertenece al sentido más propio de la pregunta por el ser". En esta frase hay muchas cosas que aclarar. En primer lugar, ¿qué quiere decir ese "quedar afectado", o más exactamente, ese "esencial quedar afectado" (*wesenhafte Betroffenheit*) del preguntar por lo puesto en cuestión? ¿En qué sentido el preguntar queda "afectado" por lo puesto en cuestión? Quiere decirse que el preguntar está esencialmente constituido por el momento de lo puesto en cuestión. O sea: no podría preguntarse por el *sentido* del ser si el ser no estuviera ya previamente "presente" en el preguntar mismo en tanto que *acto* del Dasein. Cuando preguntamos por el sentido del ser y *para* que preguntemos por ello, el ser tiene que estar previamente dado de alguna manera, esto es, de un modo no explícito, no teorético, sino "vital". El ser está dado ya en el existir que pregunta, y está dado previamente al preguntar mismo. Ese "esencial quedar (o estar) afectado" del preguntar por lo puesto en cuestión, por el *ser*, pertenece al sentido más propio de la pregunta por el ser". La pregunta por el ser tiene una peculiaridad exclusiva, *sui generis*: es que el que hace la pregunta se mueve ya desde siempre en aquello por lo cual pregunta.

Esto no ocurre con ninguna otra pregunta. Por último, es necesario advertir que la palabra "sentido" tiene en esta frase ("...pertenece al *sentido* más propio de la pregunta por el ser") un "sentido" también peculiar, muy diferente al "sentido de la palabra "sentido" en la frase: "la pregunta por el *sentido* del 'ser'". El *sentido* de la palabra "sentido" en aquella frase que analizamos es: "modo de ser". Toda pregunta tiene su propio modo de ser. La pregunta por el ser tiene un peculiarísimo modo de ser: estar afectada por aquello por lo que se pregunta, por lo puesto en cuestión. Dicho con otras palabras: lo ontológico a que apunta la pregunta por el ser está determinado por lo óntico de esa misma pregunta.

Por eso, Heidegger puede continuar diciendo: "Pero esto no significa sino que el ente que posee el carácter del Dasein [del que pregunta] tiene una relación —quizás incluso privilegiada— con la pregunta misma por el ser".

Ahora bien, con ello queda "mostrada" la primacía ontológica de un determinado ente (el Dasein), y asimismo queda presentado (*vorgegeben*), esto es, puesto teoréticamente delante, el ente "ejemplar" (léase la nota c del *Hüttenexemplar* en la pág. 30) que debe ser primariamente *interrogado* (*befragt*) en la pregunta por el ser. En una frase magnífica, la nota b del HE en la página 31 nos dice que "el Dasein no es un caso de ente para la abstracción *representativa* [*für die vorstellende Abstraktion*] del ser, pero sí la *morada* de la comprensión del ser (destacado por mí). Dicho con otras palabras: el Dasein no es un caso ejemplarmente destacado para "ver" en él el ser, sino, que es el lugar donde el ser "habita".

Sin lugar a dudas, no hemos "demostrado" la primacía del Dasein. Pero ha *aparecido* "algo así como una primacía del Dasein". Esta primacía se aclarará mucho mejor en los parágrafos 3 y 4. Esta frase nos lleva al tercer tema del capítulo I de la *Introducción*.

§ 3 LA PRIMACÍA ONTOLÓGICA DE LA PREGUNTA POR EL SER

¿Qué significa "primacía ontológica" de la pregunta por el ser? Quiere decir que el desarrollo de esta pregunta es especialmente relevante para las ontologías regionales que se hallan a la base de toda las ciencias, en tanto que éstas son modos de descubrimiento de los entes.

El parágrafo 3 se puede dividir en una Introducción y en dos partes. La introducción está conformada por los párrafos 1 y 2. La 1ª parte abarca los párrafos 3-5 y su tema es: *Las ciencias y sus campos de objetos. Delimitación de éstos por la experiencia precientífica y por las propias ciencias*. La 2ª parte abarca los párrafos 6-9 y su tema es: *La fundamentación ontológica de las ciencias*. Conviene leer, en primer lugar, la primera frase del párrafo final, que es el 9, la cual es algo así como un resumen de todo el parágrafo: "La investigación ontológica misma [ontologías regionales], rectamente comprendida, le da a la pregunta por el ser su primacía ontológica, más allá de la mera reanudación [propuesta en el § 1] de una tradición venerable y de la profundización en un problema hasta ahora opaco".

INTRODUCCIÓN (PARR. 1-2)

En esta Introducción se tratan dos temas: 1º Necesidad de delimitar de un modo suficiente la función, la intención y los motivos de la pregunta por el ser (parr. 1); 2º Relación de la pregunta actual con lo visto en el § 1 (parr. 2).

1. La 1ª frase resume lo logrado en el parágrafo 2. La 2ª frase propone el tema del parágrafo 3.

2. La 1ª frase resume lo visto en el § 1. La 2ª frase hace de nexo con lo que viene a continuación. Las frases 3ª, 4ª y 5ª

plantean distintas posibilidades. Lo más importante está en la última frase (5ª) que pregunta —y de este modo afirma— si acaso la pregunta por el ser no es *"la pregunta más fundamental y a la vez la más concreta"*. La pregunta por el ser es la más concreta en tanto que es la que ilumina el trabajo de las ciencias y su habérselas con los entes.

PRIMERA PARTE:
LAS CIENCIAS Y SUS CAMPOS DE OBJETOS. DELIMITACIÓN DE ESTOS POR LA EXPERIENCIA PRECIENTÍFICA Y POR LAS PROPIAS CIENCIAS (PARR. 3-5)

3. La 1ª frase debe destacarse en forma especial: "Ser es siempre el ser de un ente". Esto quiere decir que no hay ser sin ente. El ser no es una esfera que flotase por encima de los entes y que tuviese autonomía por sí misma. Sería justamente, hacer del ser un magno "ente". El ser desborda todo ente, pero, a la vez, está en él. El ser se diferencia de los entes por un movimiento trascendente que sobrepuja a los entes, pero no es sin ellos. La 2ª frase habla del "todo del ente" (*das All des Seienden*). "El ente —comenta F. W. Von Herrmann— no es tan sólo este o aquel ente singular, sino que en su singularidad el ente no hace otra cosa que destacarse dentro del 'todo', del conjunto de los entes" (*Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"*, I "Einleitung: Die Exposition der Frage nach den Sinn von Sein", P. 83). Ese conjunto no tiene el carácter de algo uniforme, sino, al revés, es algo articulado en "diferentes sectores"; y estos sectores —continúa diciendo la 2ª frase— pueden "convertirse en ámbitos del descubrimiento y la delimitación de determinadas regiones esenciales". Lo que hemos traducido por " regiones esenciales" es, en alemán, *Sachgebiete*, es decir, "regiones de cosas". Tenemos, pues, que distinguir lo que antes se llamó "diferentes sectores" de las "regiones esenciales" o "regiones de cosas". La primera expresión se refiere a una primera diferenciación dentro del todo de los entes. Sin necesidad de

ninguna explícita reflexión de carácter teórico, ya en forma natural y espontánea, el hombre distingue *sectores* de entes, como son, por ejemplo, el sector de los entes no vivos y el sector de los vivientes. Y dentro de éste distinguimos entre las plantas, los animales y los seres humanos. Es una distinción precientífica y espontánea, que no requiere mayor explicación ni mayor cuidado: se da —por así decirlo— en forma natural. En cambio, la otra distinción de que se habla en esta frase "puede" surgir de un *descubrimiento* y de una *delimitación* de carácter más preciso y, en definitiva, relacionado con los distintos saberes que se vuelcan sobre esas "regiones esenciales", ya sea la filosofía, ya las distintas ciencias. Y así se dice en la tercera frase, donde se pone como ejemplo la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el Dasein, el lenguaje, etc. Todas estas "regiones esenciales" se pueden tematizar como *objetos* de las correspondientes investigaciones científicas o filosóficas.

En la cuarta frase se da un nuevo paso cuando se nos dice que la investigación científica realiza, primero, a grandes rasgos y "en forma ingenua" (es decir, no estrictamente científica) la demarcación y "primera fijación" de las regiones esenciales. Esto mismo se repite más aclaratoriamente en la frase siguiente: "La elaboración (*die Aussarbeitung*) de las estructuras fundamentales de cada región ya ha sido, en cierto modo, realizada por la experiencia e interpretación precientíficas del dominio de ser que define la región esencial misma"(quinta frase). En esta frase nos interesa destacar varias cosas: 1° Ahora se trata no tanto (como en la frase cuarta) de la "demarcación y primera fijación de las regiones esenciales", cuanto de una elaboración más desarrollada de las estructuras fundamentales de cada región. O sea, no sólo se distinguen "ónticamente" las grandes regiones esenciales, sino que se precisan sus estructuras propias en una especie de examen "ontológico" o "pre-ontológico". 2° Esa elaboración de las estructuras esenciales "ya ha sido, en cierto modo, realizada" (*ist, in gewisser Weise schon geleistet*). Esa

elaboración pre-ontológica, o sea, no teorética, *ya ha ocurrido*. Es algo previo a toda ciencia y a toda filosofía. Es algo espontáneo en la vida del hombre. ¿Y por qué dice Heidegger "en cierto modo"? Precisamente porque no es teorética. Ese "cierto modo" es lo propio de la vida humana, a diferencia de la vida puramente animal. El hombre —podríamos decir— "tiene ojos" para el ser y, consiguientemente, para las distintas formas de ser. Pero el mirar de estos ojos pasa ordinariamente inadvertido al propio ser humano. Ese mirar "está", se ejecuta, pero no reflexiona sobre sí mismo. 3° Quien ejecuta esa primera elaboración de las estructuras fundamentales de cada región no es la ciencia ni tampoco la filosofía, sino "la experiencia e interpretación precientífica del dominio de ser que define la región esencial misma". Lo que aquí se llama "experiencia" (*Erfahrung*) es lo que Dilthey llamaba *Erlebnis*, o sea, "vivencia" o, lo que es igual, "experiencia vital" de las cosas. Pero, además de esa experiencia vital, hay una "interpretación" también vital (una *Auslegung*), esto es, una cierta aunque no teórica explicitación de aquella experiencia. ¿Y a qué se refiere la expresión "el dominio de ser" (*Seinsbezirk*) que define la región esencial misma? Se refiere a una estructura de ser que determina cada una de las regiones esenciales. Esa primera experiencia e interpretación preontológica del dominio de ser que es determinante de cada región esencial es obra de la experiencia precientífica y está, por consiguiente, supuesta siempre en la ciencia que tematiza sus propios objetos.

En la frase sexta se habla, en cambio, de los "'conceptos fundamentales' que de esta manera surgen". Esos "conceptos fundamentales" son los que guiarán ahora el trabajo positivo de cada una de las ciencias. Son los "hilos conductores" de las diferentes ciencias. El trabajo *positivo* de las ciencias, es lo que el texto llama "la apertura concreta de la región", entiéndase: de la región esencial correspondiente a cada ciencia.

La frase séptima nos aclara que, "aunque el peso de la investigación tiende siempre hacia esta positividad", o sea, a entrar en la "apertura concreta" de los entes de esa región, o sea, de lo *positum*, de lo que está pro-*puesto* a la investigación de cada ciencia, sin embargo "su progreso propiamente dicho" no se realiza, en definitiva, tanto en función del acopio de conocimientos positivos, cuanto por medio del "cuestionamiento de las estructuras fundamentales" de cada región, cuestionamiento que es "impulsado generalmente en forma reactiva (*meist reaktiv hervorgetrieben*) por el conocimiento creciente de las cosas." O sea: las ciencias se vuelcan por entero sobre sus objetos positivos, pero, a la vez, al aumentar el conocimiento de sus objetos, este hecho mismo provoca un cuestionamiento de los conceptos fundamentales en que se trataba de apresar las estructuras de los entes de esa determinada región. Las ciencias *progresan* no tanto al aumentar el número de sus conocimientos positivos, cuanto al revisar sus conceptos fundamentales; o sea, no tanto en su crecimiento cuantitativo, como en su crecimiento *cualitativo*.

4. Es lo que nos dirá el párrafo 4° en sus primeras palabras: "El verdadero 'movimiento' de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente para sí misma) de los conceptos fundamentales" (1ª frase). En esta frase hay que explicar *primero* qué es lo que en ella se llama "el verdadero 'movimiento' de las ciencias"; y *en segundo lugar*, por qué se dice que esa revisión más o menos radical de los conceptos fundamentales no es transparente para sí misma. "El verdadero 'movimiento' de las ciencias" (*Die eigentliche 'Bewegung' der Wissenschaften*): aquí "verdadero" significa que el movimiento de las ciencias es un *crecimiento* de ellas en un sentido propio, es decir, no su crecimiento cuantitativo, sino su crecimiento *cualitativo*. La revisión "no transparente para sí misma": en las ediciones anteriores a la de la *Gesamtausgabe* (tomo 2) se hablaba de una

"revisión transparente para sí misma", lo cual era obviamente un error tipográfico. Heidegger había anotado en su ejemplar de la cabaña (*Hüttenexemplar*) la corrección que había que hacer al texto, la cual fue hecha al editarse *Ser y tiempo* en la *Gesamtausgabe*. La revisión que las ciencias hacen de sus conceptos fundamentales puede ser "más o menos radical", dependiendo del grado de profundidad de la crisis de principios que experimenta una determinada ciencia. Lo que no puede esa revisión es ser transparente para sí misma. Para ello la ciencia tendría que ser capaz, con sus métodos propios, de determinar el ser del ente que constituye su objeto. Pero esto desborda absolutamente la capacidad de cualquier ciencia positiva. Sólo la filosofía puede abordar el estudio del ser de las distintas regiones esenciales estudiadas por las diferentes ciencias. Ese ámbito filosófico es lo que se llama la determinación de las ontologías regionales.

Las frases 2ª y 3ª se refieren a la crisis que pueden experimentar las ciencias con respecto a sus conceptos fundamentales. La mayor o menor *capacidad* de experimentar este tipo de crisis determina el nivel que ha alcanzado una ciencia. La frase 3ª explica muy vivamente lo que ocurre en esas crisis: la relación de la investigación positiva con las cosas mismas interrogadas se *tambalea*, o sea, deja de ser "obvia" y exige una revisión de los conceptos fundamentales de la ciencia en cuestión. La última frase del párrafo 4 dice en forma general lo que en el párrafo 5 se expondrá con más detalles.

5. Se examina el caso de la matemática, la física, la biología, las ciencias históricas y la teología en los años en que se escribía *Ser y tiempo*.

SEGUNDA PARTE: LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LAS CIENCIAS (PARR. 6-9)

6. En este párrafo se muestra la necesidad de que la filosofía investigue la constitución fundamental del ser de las diferentes regiones esenciales y dé a las ciencias un fundamento que —ahora sí— será transparente para sí mismo, porque será *visto* y fijado por un saber cuyo objeto propio es precisamente ése.

El párrafo empieza en su primera frase, con una especie de definición de los conceptos fundamentales: "Conceptos fundamentales son aquellas determinaciones (*die Bestimmungen*) en que la región esencial a la que pertenecen todos los objetos temáticos de una ciencia logra su comprensión preliminar, que servirá de guía a toda investigación positiva". Los conceptos fundamentales son *determinaciones*, es decir, delimitaciones, precisiones. ¿De qué? De "una región esencial" de un *Sachgebiet*. El *Sachgebiet* o región esencial es el *campo abarcado* por una determinada ciencia: es un campo en el que entran muchos objetos diferentes que, sin embargo, coinciden en *algo*. En el lenguaje escolástico se diría: muchos objetos "materiales" que coinciden en una formalidad u objeto "formal". Esas determinaciones conceptuales del campo de una ciencia llegan a ser, de este modo, una "comprensión" (*Verständnis*) del *Sachgebiet*, de la región esencial en sus rasgos constitutivos. A esta comprensión el texto que analizamos la llama "preliminar" (*vorgängig*), o sea, *previa*. ¿Previa a qué? A los conocimientos que son propios de las ciencias. Esta comprensión del "campo" de las ciencias, comprensión determinativa y conceptual es —a la vez— *directiva* (*führende*), es decir, sirve de "guía" para toda investigación propiamente científica.

La 2ª frase se refiere al modo como esos conceptos fundamentales de las distintas ciencias cobran su "genuina justificación" (*echte Ausweisung*) o —como también podría decirse— su "auténtica comprobación". Esa justificación sólo

se logra por medio de una "previa investigación (*vorgängige Durchforschung*) de la región esencial misma". Y, además de esa justificación comprobatoria, se habla también de cómo esos conceptos fundamentales cobran su "fundamentación" ("*Begründung*"). Esta última palabra está entre comillas en el texto. ¿Por qué? ¿De qué fundamentación se trata? Al igual que su justificación esa "fundamentación" la logran los conceptos fundamentales no a través de la ciencia misma, sino en un saber que es previo a la ciencia y que, como se dirá más adelante, sólo puede ser objeto de la filosofía.

La 3ª frase es el quicio de toda la argumentación del parágrafo 3. Nos dice que esa investigación preliminar de que se hablaba en la segunda frase y que es la que elabora los conceptos fundamentales, no es otra cosa que "la interpretación" del ente que está a la base de la región esencial, interpretación que se hace "en función de la constitución fundamental (*die Grundverfassung*) de su ser (*seines Seins*)". Se trata, pues, en definitiva, de una investigación *ontológica*. Por eso, en la 4ª frase se dice que esta "investigación debe preceder a las ciencia positivas; y lo *puede*". ¿Por qué este final algo abrupto? Porque aquí ha aparecido de pronto la filosofía como fundamento último de la ciencia. De ahí que se diga que "el trabajo de Platón y Aristóteles es prueba de ello". En efecto, las ciencias surgieron de la filosofía y no al revés. A esa fundamentación filosófica "previa" a la ciencia, Heidegger la llamará aquí "lógica productiva", o sea, creativa, pues crea el ámbito en el que se desarrollarán las ciencias; a diferencia de la lógica "zaguera", que "investiga el estado momentáneo de una ciencia en función de su 'método'". (Ver frases 6 y 7).

En la frase 8ª se nos da un ejemplo: en las ciencias históricas, lo primario (o sea la "lógica productiva") no es la teoría de la formación de los conceptos de la historiografía, o sea, de la ciencia de la historia, ni tampoco la teoría del conocimiento histórico o la teoría de la historia en tanto que es objeto del saber histórico, sino que lo primario, lo

productivo y creativo, es "la interpretación del ente propiamente histórico", o sea, de eso que Heidegger llama el *Dasein*. Si el Dasein es interpretado en su historicidad, la ciencia histórica tendrá conceptos fundamentales comprobables y justificables. Otro ejemplo se nos da en las frases 9ª y 10ª, en las que la *Crítica de la Razón Pura* de Kant es vista no como una "'teoría' del conocimiento'", sino como una "contribución a desentrañar lo que es propio de una naturaleza en general".

7. Este párrafo va a desarrollar ahora precisamente lo que el parágrafo tercero buscaba mostrar: que la pregunta por el sentido del ser tiene una primacía en el orden de las ontologías regionales. La investigación de la que hemos hablado en el párrafo 6 es una investigación "ontológica", en un sentido amplio de esta palabra. Pero esa investigación ontológica necesita a su vez de un hilo conductor. "El preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óntico de las ciencias positivas. Pero, él mismo sería ingenuo y opaco si sus investigaciones del ser del ente dejaran sin examinar el sentido del ser en general". (Frases 2ª y 3ª).

La última frase de este párrafo (frase 4ª) habla de "una genealogía no deductivamente constructiva de las diferentes maneras posibles de ser". ¿A qué se refiere esto? Una "genealogía" es "un árbol genealógico", o sea, un conjunto trabado de los distintos modos de ser posibles de los entes. Este árbol, que sería necesario descubrir, no es "deductivo", como el árbol genealógico de Porfirio, ni "constructivo", como el que surge en la *Lógica* de Hegel. ¿De qué tipo es? Es algo que aquí queda abierto. Pero, lo que no queda abierto, sino taxativamente afirmado es que previamente a él será necesario ponerse de acuerdo en lo "que propiamente queremos decir con esta expresión 'ser'". Esto le da a la pregunta por el sentido del ser en general una *primacía ontológica* por encima de todas las preguntas dirigidas a los conceptos

fundamentales de las ciencias y, con más razón todavía, por encima de todo cuestionamiento científico. Es justo lo que el parágrafo 3 tenía que demostrar. Lo explicitará el párrafo 8.

8. La primera frase de este párrafo expresa justamente lo que hemos visto al final del párrafo 7. Su segunda frase lo dice más claramente a modo de tesis: *"Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental".*

9. El último párrafo retoma el hilo de lo que se ha venido buscando: la pregunta por el ser no sólo merece ser nuevamente planteada por el hecho de provenir de una venerable tradición, ni tampoco por la necesidad de profundizar en un problema hasta ahora opaco, sino por la primacía ontológica que ella comporta. La segunda frase de este párrafo anticipa el tema del parágrafo 4.

§ 4 LA PRIMACÍA ÓNTICA DE LA PREGUNTA POR EL SER

El título de este parágrafo es extraño. ¿Qué puede querer decir "la primacía óntica" de la pregunta por el ser? Obviamente hay en este título una cierta "correspondencia" con el título del parágrafo 3: "La primacía ontológica de la pregunta por el ser". Pero este último título es claro y no presenta problemas: la pregunta por el ser tiene una "primacía", una "superioridad" sobre toda otra pregunta *ontológica,* esto es, relativa a las "ontologías regionales" que dan el "toque filosófico" a la determinación de los conceptos fundamentales de las diferentes ciencias. En efecto, sólo si queda aclarado lo que es el ser mismo en toda la extensión de la palabra, o sea, sólo si queda aclarado el *sentido del ser en cuanto tal,* se está en posesión de un saber que puede

dar razón de todas las diferencias regionales del ser. Desde el punto de vista de las "ontologías regionales", la ontología fundamental del ser en cuanto ser tiene un carácter determinante, esto es, una superioridad o primacía que bien merece llamarse "primacía ontológica". La pregunta que busca establecer esta ontología fundamental que fundamenta las demás ontologías (las regionales) es —obviamente— primordial respecto de éstas: tiene una primacía en el orden ontológico.

¿Qué quiere decir, en cambio, una primacía "óntica" de la pregunta por el ser? La respuesta a esta pregunta la encontramos en las últimas líneas del § 4: "...la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser" (p. 37).

Como lo va a mostrar el § 4, el Dasein es, en cuanto ente, esto es, ónticamente, un ente señero, destacado entre todos los demás. Y lo que lo hace sobresalir por encima de todos los demás entes es su modo propio de ser. Este modo propio de ser es, en definitiva, la comprensión preontológica, esto es, no teórica sino "vital", del ser. El Dasein es precisamente *ese* ente que él es *porque* tiene en su ser mismo una comprensión preteorética (preontológica) del ser. Al hacer la pregunta teórica por el ser en cuanto tal no se hace otra cosa que "radicalizar" esa comprensión preontológica del ser. O sea, la pregunta por el sentido del ser en general surge de una primacía óntica del Dasein sobre los demás entes. Y eso nos obliga a dirigirnos primeramente al Dasein si queremos plantear realmente la pregunta por el sentido del ser.

Lo que va a hacer el § 4 no es, pues, sino la continuación de una pregunta que ya parcialmente fue respondida en el § 2: "¿...tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser?" (p. 30). Dicho de otra manera: ¿Hay algún ente que deba ser *interrogado en primer lugar* cuando se plantea la pregunta por el ser en general? ¿Hay un ente "privilegiado" en este sentido? Y la respuesta de Heidegger, en el

párrafo 9 del § 2 era la siguiente: "...elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente —el que pregunta— se vuelva transparente en su ser... A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*" (p. 30).

Ahora, en el § 4, eso que empezó a vislumbrarse en el § 2 será llevado a una luz más plena, aunque sólo en una anticipación de unos análisis que no serán propiamente probatorios sino cuando se lleven a cabo más adelante, en el curso de la Primera Sección.

El análisis del modo de ser del Dasein se realiza, en este § 4, en los párrafos 2-9. Antes, en el párrafo 1, se retoma el tema de las ciencias, del que hablaba el § 3, pero ya no para buscar su fundamento ontológico, sino para mostrar que las ciencias son "comportamientos del hombre". La definición lógica de la ciencia, con que empieza el párrafo 1, se convierte inmediatamente después en una indicación del "sentido" de la ciencia, es decir, de su arraigamiento en el ser del hombre (Dasein). De este ente se dice ahora que "se destaca frente a los demás entes". Y este carácter eminente del Dasein se explicita en los párrafos 2-9.

Es fundamental, en seguida, el párrafo 10, porque en él queda aclarado eso que Heidegger llama "la primacía óntica de la pregunta por el ser". El párrafo 11 nos remite a la tradición griega y tomista para declarar que lo que aquí, en *Ser y tiempo,* se está diciendo ya había sido visto de alguna manera por la filosofía clásica. El párrafo 12 vuelve a lo dicho antes en el § 2 y en el párrafo 8 de este mismo § 4. Por primera vez se dice que "la analítica ontológica del Dasein en general constituye la *ontología fundamental...*" (pág. 37, destacado por nosotros). El párrafo 13 es el resumen de todo el § 4 y sus últimas palabras dan la clave de lo que se ha dicho en ese parágrafo.

* * *

Detengámonos ahora en los párrafos 2-9, que constituyen el núcleo del parágrafo que estamos interpretando.

2. En el párrafo 2 aparece una primera caracterización del Dasein que es, en cierto modo, la clave de todas las demás: el Dasein es un ente al que en su ser *le va* este mismo ser.

   Antes de entrar en el análisis del modo de ser del Dasein, Heidegger ha dicho en la primera frase del párrafo 2, algo que a nuestro modo de ver es fundamental, y que podría pasar fácilmente inadvertido. Esa primera frase dice: "El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes". Se diría que a Heidegger lo que le importa no es lo que dice esta frase, sino lo que vendrá en seguida en el resto del párrafo 2. La primera frase dice —como de paso— que el Dasein "se presenta" entre otros entes ("...*unter anderem Seienden vorkommt*"). Aquí el verbo "*vorkommen*" que ha sido traducido por "se presenta", puede significar varias cosas, entre otras: "aparecer", "figurar", "encontrarse", "existir". Creemos que la traducción "se presenta" resume un poco todos estos sentidos.

   Pero lo grave, por así decirlo, es que Heidegger le está atribuyendo al Dasein la existencia o, quizás mejor, *la realidad*. Está diciendo que el Dasein es real, y que, como tal, comparece entre los demás entes reales. Es cierto que inmediatamente se nos dice que el Dasein *no sólo* es un ente real entre los demás entes reales, sino que su realidad es *sui generis*, es especialísima. De ese modo especialísimo de ser real hablarán todas las demás frases del párrafo 2. Hemos dicho que esta primera frase es "grave", no porque pensemos que es errónea, sino porque sin quererlo, Heidegger ha dicho algo que va contra todo lo que después afirmará. Después nos dirá que el Dasein *no tiene el modo de ser* de la *Vorhandenheit*, esto es, del *estar-ahí-delante*. Y pensamos que esto es verdad: el Dasein *qua* Dasein no es algo que se presente como un objeto "delante" de nosotros. Por lo pronto, el *propio* Dasein

no es, para sí mismo, primariamente un objeto. En cuanto Dasein es simplemente un acontecer, la ejecución del existir mismo. El Dasein se conoce a sí mismo —y de ello hablarán las frases siguientes— pero se conoce a sí mismo primaria y radicalmente *in actu exercito*, o sea, en el ejercicio de su propio acto de existir. Pero, ¿y los demás Dasein? ¿Cómo conoce cada uno de nosotros a los demás? Tampoco los conoce como "objetos humanos", sino como algo jamás *objetivable*, como algo que co-existe con cada uno de nosotros, o sea —nos dirá el propio Heidegger— como *Mitdasein*, como Dasein que está conmigo y con-vive o co-existe conmigo.

El Dasein no es nunca "objeto" para ninguna experiencia inmediata, no se da primariamente a la manera de algo que está ahí, de algo-que-está-ahí-delante. Pero que el Dasein no sea algo *Vorhandenes* no quiere decir que no sea *real*. Realidad y *Vorhandenheit* son cosas esencialmente diferentes. Lo objetual puede ser una cosa real, pero la realidad en cuanto tal no se identifica con lo objetual. La realidad puede experimentarse y se experimenta constantemente en nuestra experiencia vital primordial, que no es en absoluto objetual.

Si se nos permite hacer un juego de palabras, que no es nuestro, sino del idioma castellano mismo, diríamos que *"vorhanden"* se podría traducir también por la expresión castellana equivalente desde un punto de vista estrictamente etimológico: "de antemano", que es un adverbio, o mejor, una frase adverbial, que debe ser pensada como modificación de un infinitivo verbal: "ser de antemano". Este infinitivo verbal no es —ahora— ser "objeto", estar-ahí-delante, sino ser desde sí mismo antes que ninguna mano humana se entremezcle, o sea: ser "de suyo", como diría Xavier Zubiri, esto es, *ser real*.

Este modo de "ser real" puede darse y se da de hecho en toda experiencia humana de sí mismo, de las cosas y de los otros seres humanos. Heidegger, en una frase dicha al pasar, lo ha admitido. Y esto es —a nuestro modo de ver— de

la mayor importancia, como aparecerá repetidas veces en el curso de este Comentario.

Volvamos ahora a la segunda frase del párrafo 2 que empieza a caracterizar al Dasein en su modo de ser real como ya dijimos: "Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser".

Decíamos anteriormente que el ser del Dasein es de tal índole que en él "está en juego" ese mismo ser. El ser del Dasein es una especie de radical inquietud, en la que se juega ese mismo ser. El ser del Dasein no es "quietud", posesión tranquila y asegurada de sí mismo, sino —al revés—, inseguridad, preocupación por sí mismo, cuidado (*Sorge*). El ser del Dasein es "dramático", y en este drama radica su esencial *movilidad* (*Bewegtheit*), como se decía en los primeros cursos de Heidegger.

Ahora bien, ser *de este modo* es lo que se debe llamar "acontecer" (*Geschehen*). El Dasein es aconteciente, o sea, *"geschichtlich"*, *histórico*. En su ser se juega ese mismo ser, o sea, su ser está siempre deviniendo, esto es, cobrando una modalidad peculiar en sus acciones.

Esto "implica entonces —continúa Heidegger— que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser". Esta "relación de ser" (*Seinsverhältnis*) es un "comportarse" del ser del Dasein con respecto a su propio ser. En vez de "relación de ser" podría decirse, también, "un comportamiento de ser" o un "comportamiento óntico-ontológico": *"óntico"*, porque ese comportamiento es constitutivo del ente Dasein, y *"ontológico"*, porque esa constitución es constitución de ser, constitución ontológica. El Dasein se comporta en su ser con respecto a este mismo ser.

Y esto quiere decir —continúa diciendo Heidegger en el párrafo 2— "que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud". Es la cuarta frase. Examinémosla más de cerca: "...el Dasein se comprende

en su ser". El verbo que Heidegger usa en alemán es *"verstehen"*: *"Dasein versteht sich"*. Este verbo tendrá en *Ser y tiempo* una significación peculiar: no la que tiene el verbo *"entender"* en castellano (o "comprender" en sentido corriente), que quiere decir lograr la intelección racional de algo. *Ver-stehen* es originariamente *estar en medio*, instalarse entre las cosas; lo mismo que el verbo inglés *to understand* que es *stand... "under"*, es decir, *inter.* Casi diríamos: abrirse paso entre las cosas, estando así *con* ellas, o sea, entendiéndolas, sabiéndolas. En *Ser y tiempo, "verstehen"* tiene el sentido —también corriente en alemán— de "podérselas con algo", "ser capaz de hacer algo", "entender de ello". Por consiguiente, cuando se nos dice que el Dasein "se comprende" en su ser, lo que se nos está diciendo es que "sabe ser", entiende de ser, esto es, de ser como él quiere y decide ser al jugarse su ser. En este juego, como en todos los juegos, hay que "saber hacerlo". El Dasein lo sabe, por así decirlo, *a natura*, por su ser mismo.

Y esto quiere decir que en su acontecer hay una luz, una transparencia, no total por cierto, sino parcial y limitada. Heidegger lo dice al afirmar que "el Dasein se comprende en su ser *de alguna manera...*" (destacado por nosotros). Y luego añade "y con algún grado de explicitud", que puede ser mínimo, pero que siempre lo hay porque, como se verá después, el Dasein es hermenéutico en sí mismo: es autointerpretativo. Viviendo se interpreta a sí mismo. Todo acto es un modo de autointerpretarse. Y como la hermenéutica —ya lo veremos— tiene que ver con el oído, hay que decir que el Dasein se oye a sí mismo y se traduce a sí mismo para sí mismo. Vivir es, justamente, esta autointerpretación. "Es propio de este ente el que *con* y *por* su ser éste se encuentre abierto para él mismo" (destacado por nosotros). Aquí aparece la palabra clave de lo que será la Primera Sección de *Ser y tiempo*: la palabra *erschlossen*, abierto. Estar abierto para sí mismo es lo que en el cap. V de la Primera Sección se llamará la *Erschlossenheit*, la "aperturidad", o sea, la condición de "abierto", es decir, de *transitable*, de *caminable.* Es

lo que en buen castellano podríamos llamar la "lucidez" del Dasein, su carácter de *lúcido*, o sea, de portador en sí mismo de su propia luz, esto es, de la luz que lo hace visible, experimentable, audible, tocable para sí mismo. Otra palabra equivalente sería la "clarividencia". No es que el Dasein tenga momentos de clarividencia, sino que es —en su ser mismo— clarividente. Sin olvidar, por supuesto, que tanto aquella "lucidez" como esta "clarividencia" son siempre parciales, limitadas y condicionadas. Es lo que Heidegger expresa en las palabras de la frase anterior: "se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud".

La sexta frase del párrafo 2 dice, resumiendo lo anterior y escrita, por eso, en cursiva: *"La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein"*. Hasta aquí se había hablado de la comprensión del propio ser o, si se quiere, de la comprensión-acontecimiento en la que se juega el propio ser. Esa comprensión era el saber hacer su ser, saber existir, ejecutando el propio ser. Ahora —repentinamente— aparece "la comprensión del ser" (*Seinsverständnis*), y una nota del *Hüttenexemplar* nos advierte que "ser, aquí, no sólo en cuanto ser del hombre (existencia)". Y luego nos asegura que "esto resultará claro por lo que sigue". Uno se pregunta: ¿dónde? ¿No es al revés, que lo que sigue se apoya en este "paso" que desde el ser del hombre nos lleva al ser en general? Y termina la nota con la siguiente frase: "El estar-en-el-mundo encierra *en sí* la relación de la existencia con el ser en total: comprensión del ser". En esta nota llama la atención la expresión "ser en total" (*Sein im Ganzen*). ¿Qué es eso? Ya sería extraño que se nos hablara del "ente en total" (*Seiendes im Ganzen*). ¿Cómo podría hablarse del "ente en total". ¿De dónde lo sacamos? ¿Acaso en el mundo, tal como Heidegger lo concibe en *Ser y tiempo* comparece el ente en su totalidad? ¿Cómo lo sabríamos? ¿Es lo que llamamos "ente en total" el ente en su "posible" totalidad? ¿De dónde sale esta posibilidad? ¿Acaso conocemos *todo* lo que hay? Pero, si ya es complejo

lo que llamamos "el ente en total", mucho más lo es la expresión "ser en total". "Ser" ¿no es necesariamente algo abierto a *todo posible ente*? ¿Puede haber un ser que no sea *ser en total*? Sí, por cierto: el ser de un determinado ente. *Ser en total* sería entonces lo mismo que el *Sein überhaupt*, el "ser en general" o el "ser en cuanto tal".

Pero ¿es verdad que el estar-en-el-mundo encierra *en sí* la relación de la existencia con el ser en total? ¿Por qué? Talvez se pueda contestar lo siguiente: por el hecho de que el Dasein se enfrenta con entes que no son como es él mismo, se abre una dimensión del "ser" que ya no está limitada al ser del propio Dasein: hay también otros modos de ser. Luego "ser" no es idéntico al ser de mi existencia, "ser" es algo abierto y esa su abertura no tiene de suyo límites fijos. Ahí se abre el ser en total, gracias a la aparición en el ser del Dasein del ser de otros entes que no son el Dasein.

Pero la pregunta es: ¿Se da esto en la *ejecución* de la propia existencia individual, se da en forma de *experiencia*, o sólo se da en una reflexión filosófica?

Volvamos a la frase sexta: *"La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein"*. Nos preguntamos ahora qué quiere decir que la comprensión del ser es, ella misma, *"una determinación de ser del Dasein"*, una *"Seinsbestimmtheit des Daseins"*. ¿Por qué se habla de *"determinación de ser"* del Dasein? ¿Quiere decir que es un *momento* del ser del Dasein? ¿O —con expresión zubiriana— una *nota* de la realidad Dasein? "Nota" significa aquí un momento dentro del "sistema" llamado Dasein, momento que se da a conocer, se hace "noto" en sí mismo. O sea, la comprensión del ser sería un *momento constitutivo* del Dasein. Pero entonces, ¿por qué no aparece este momento en el análisis de la existencia que se hace en la Primera Sección? ¿O aparece? ¿Dónde?

La conclusión del párrafo 2 está en su última frase, la frase séptima: "La peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein *es* ontológico", o sea, lo que caracteriza

al Dasein como realidad peculiar es el hecho de que comprende el ser: no sólo su propio ser, sino el ser en toda la amplitud de la palabra: "el ser *en total*".

3. El párrafo 3 explica en qué sentido el Dasein *es* ontológico. Heidegger preferirá la palabra "preontológico" cuando habla de la comprensión del ser que se halla en el Dasein de un modo natural, no teorético ni explícito.

4. Al comienzo del párrafo 4 Heidegger dice: "El ser mismo con respecto al cual el Dasein se puede comportar de esta o aquella manera... lo llamamos *existencia*". Esta frase es sumamente ambigua. En efecto, al hablar de "el ser mismo" se podría pensar que Heidegger está hablando de *el ser*, que está allende todo ente. La palabra "mismo" se interpretaría entonces como diciendo "el ser en toda la extensión de la palabra", es decir, no "el ser de tal o cual ente". Pero ésta es una falsa interpretación. Por eso Heidegger añade una nota del *Hüttenexemplar* que aclara la expresión "el ser mismo", cambiando "el" por "aquel": "Aquel ser mismo...". Y luego, en otra nota, precisa que al hablar de "con respecto al cual...", se ha de añadir interpretativamente "como suyo propio". La frase inicial pierde de esta manera su primera ambigüedad y pasa a ser entendida así: "Aquel ser mismo con respecto al cual, como suyo propio, el Dasein se puede comportar de esta o aquella manera ... etc". Donde es obvio que se está hablando del ser del propio Dasein, de ese mismo ser del cual se hablaba en el párrafo 2. Pues bien, ese ser del Dasein, con respecto al cual el Dasein se puede comportar de diferentes maneras, es llamado por Heidegger "*existencia*". (Véase § 9, parr. 2 y 3).

¿Por qué "tiene que existir" el Dasein? Porque su ser propio consiste en su *Vollzug*, en su ejecución, en su acontecer. El Dasein *es* acontecimiento y, como tal, no le queda más remedio —supuesto que él sea lo que es— que serlo en acto, *in actu exercito*. Y decimos "supuesto que él sea lo que es",

porque el Dasein no tiene de suyo necesidad de ser. No es un ser necesario. Podría perfectamente no ser. Podría no haber Dasein. El Dasein es algo contingente. Lo que pasa es que, al revés de lo que ocurre con un ente que no es Dasein, por ejemplo, una montaña o un árbol, en los cuales es posible pensar su esencia sin que esa esencia necesariamente exista, en el Dasein la esencia es impensable sin su acto de ser, sin su "existir". Esa es la diferencia que Heidegger quiere señalar en este párrafo 4°. El Dasein no es pensable sin existencia. No hay en él una esencia quiditativa distinta de su ser. Por eso, el término "Dasein" —nos dice Heidegger— es "pura expresión de ser". ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que "Dasein" es siempre *acto de ser,* y que ni siquiera puede ser pensado como mera potencialidad. Se llama "Dasein" a aquel ente que necesariamente *se comporta* con respecto a sí mismo. Y esto quiere decir a su vez —en palabras tradicionales— que el "Dasein" es persona: un ente que se posee de algún modo a sí mismo y que, precisamente por ello, es un *sí mismo*.

5. En el párrafo 5, Heidegger va a aclarar una serie de expresiones que serán de uso permanente a lo largo de *Ser y tiempo*. Pero, antes de eso, nos dice algunas cosas importantes. Y la primera de ellas se encuentra en la primera frase: "El Dasein se comprende *siempre* a sí mismo *desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo*" (destacado por nosotros). Aquí casi todo nos parece extraño. Que el Dasein se comprenda siempre a sí mismo desde su existencia, resulta claro en función de lo ya dicho: la comprensión *preontológica* de sí mismo se fundamenta en el propio ser del Dasein, es decir, en su *existencia*. Pero lo extraño es que después de esta frase, y separado por una coma, esto es, a modo de frase explicativa de la anterior, se añade: "desde *una* posibilidad de sí mismo: de *ser sí mismo* o de *no serlo*". ¿Qué quiere decir esto? Tal como suena, parece ser que "*su* existencia" es una posibilidad de *ser sí mismo* o de *no serlo*.

Esta dificultad se aclara en las tres frases siguientes: el Dasein, precisamente en virtud de su propia existencia, existe en *posibilidades*. Entiéndase esta palabra en el sentido de "posibilidades de vida". No se trata de meras potencialidades (*dynámeis*), sino de *posibilidades* de llegar a ser así o asá. El Dasein tiene que *optar* por unas posibilidades u otras; y, al optar, hace suya las posibilidades escogidas y deja perderse las desechadas.

En la 2ª frase se nos hace ver que esas posibilidades con las que se encuentra a cada momento el Dasein (*"siempre"*), o bien las "ha escogido por sí mismo", se entiende: en algún momento anterior, o bien "ha ido a parar en ellas", esto es, se encuentra de improviso con ellas, o bien "ha crecido en ellas desde siempre": piénsese en las posibilidades de su temperamento, de su época, del medio familiar o social en el que se encuentra desde su nacimiento.

La 3ª frase es clave: "*La* existencia es *decidida* (*entschieden*) en cada caso tan sólo por el Dasein mismo (*nur vom jeweiligen Dasein*)" (destacado por los comentaristas). Esto quiere decir que la existencia concreta va siendo configurada cada vez, en cada momento, por el Dasein mismo y *sólo por él*. Nadie puede vivir mi vida por mí, a nombre mío. O sea: la existencia *se va haciendo* a sí misma al optar por unas posibilidades u otras. La existencia es no sólo comprensora de sí misma, sino —a la vez— esencialmente volitiva de sí misma. "La existencia es decidida en cada caso por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse (*in der Weise des Ergreifens oder Versäumens*)". ¿Cuándo se la deja *perder*? Cuando una forma de existencia es desechada al desechar ciertas posibilidades. Por ejemplo, cuando alguien pudiendo casarse o tener hijos o bien pudiendo ser político o académico, deja por negligencia de hacerlo o simplemente porque no quiere ser de esa manera.

La 4ª frase es el resumen de todo lo dicho antes: "La cuestión de la existencia (*die Frage der Existenz*) ha de ser *resuelta siempre tan sólo* por medio del existir mismo" (destacado por los comentaristas).

A continuación viene la explicación de ciertas palabras que serán decisivas para la comprensión del lenguaje de *Ser y tiempo*. En la 5ª frase explica el sentido de la expresión "comprensión *existentiva (existenzielle)*". Esa comprensión existentiva es la que tiene lugar cuando el existir *resuelve* lo que ha de ser él mismo, en función de las posibilidades que escoge. "Existentivo" significa aquí lo "óntico" de la existencia, a diferencia del conocimiento ontológico de ella. Heidegger lo explica en la frase siguiente: "La cuestión de la existencia es una incumbencia óntica del Dasein" (*ist eine ontische "Angelegenheit" des Daseins*). Una "incumbencia" significa aquí: algo que le corresponde al Dasein, que está en su poder, que él y sólo él puede hacer. Y esto es algo *óntico*, es "algo ente", *algo* que es.

En cambio, allí donde se pregunta por la estructura ontológica (o estructura de ser), de la existencia, tenemos "la transparencia teorética", existencial, "que apunta a la exposición analítica de lo constitutivo de la existencia" (7ª y 8ª frase). Al entramado de las estructuras de la existencia se lo llamará *"existencialidad"* (9ª frase). Frente al comprender *existentivo* (óntico) aparece ahora el comprender *existencial* (ontológico).

La última frase del párrafo remite al lector a la "constitución óntica" del Dasein como posibilitante de la analítica existencial; obviamente Heidegger se refiere a la comprensión preontológica que el Dasein tiene de sí mismo. En ella se hace posible la explicitación teorética de las estructuras ontológicas del Dasein. Lo que no queda tan claro es por qué Heidegger le atribuye a esta posibilidad también un carácter de *"necesidad"*. Los párrafos 4 y 5 nos han llevado a lo que Heidegger llama la "existencia" del Dasein, vale decir,

al modo de ser que es propio del ente Dasein. Ese *ser* del Dasein es el que está siempre en cuestión, es decir, el que "le va" al Dasein en todo momento.

6. En el párrafo 6 se vuelve a hablar de esa *existencia*, y se la considera "determinante" del Dasein, es decir, como su "esencia". Y se añade que, supuesto eso, "la analítica ontológica [*existencial*] de este ente requiere siempre una visualización de la existencialidad". Recordemos que Heidegger ha llamado "existencialidad" a "la trama" de las estructuras ontológicas del Dasein. Es necesario, entonces, que la analítica ontológica del Dasein se centre en la existencialidad del mismo.

La segunda frase de este párrafo 6 aclara nuevamente lo que es la existencialidad: "Y a esta existencialidad la entendemos como la constitución de ser del ente que *existe*" (destacado por los autores).

Pues bien, al hablar de "constitución de ser", estamos presuponiendo necesariamente la idea del ser en general. Por consiguiente, una analítica a fondo de la existencialidad del Dasein presupone "la previa elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general".

¿Qué es lo que "demuestra" este párrafo 6? Demuestra que el Dasein no puede comprenderse teóricamente a sí mismo si no elabora previamente la pregunta por el sentido del ser en general. Y, por consiguiente, que la pregunta por el ser, tiene la primacía también en el orden óntico, es decir, para la comprensión de *ese* ente que es el propio Dasein.

7. Pero eso no ocurre tan sólo en relación con el ente que es el propio Dasein, sino también en relación "a entes que pueden ser otros que él" y con respecto a los cuales el Dasein se comporta por medio de las diferentes ciencias. La 2ª frase

de ese mismo párrafo 7 nos lleva a lo que Heidegger llama "el mundo": "Al Dasein le pertenece *esencialmente* el estar en un mundo" (destacado por los comentaristas). La 3ª frase nos dice que la comprensión del ser que es constitutiva del Dasein "comporta" —es decir,— lleva consigo— "la comprensión de algo así como un 'mundo'". Y no sólo eso, sino también "la comprensión del ser del ente que se hace accesible dentro del mundo".

La conclusión de este párrafo 7 es que las ontologías regionales, cuyo tema es el ente que no tiene el carácter de ser del Dasein, "están fundadas y motivadas" en la estructura del ente que es el Dasein, ente "que lleva en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser". ¿Qué quiere decir la afirmación según la cual las ontologías cuyo tema son los entes diferentes del Dasein están "fundadas y motivadas en la estructura óntica del ser del Dasein"? Que estén "fundadas" en la estructura de ser del Dasein quiere decir que esas ontologías no podrían existir si no hubiera un Dasein. Que estén "motivadas" quiere decir que lo que hace a esas ontologías importantes y dignas de ser desarrolladas es la estructura óntica de ser del Dasein.

8. El párrafo 8 nos hace ver que la *ontología fundamental* (*die Fundamentalontologie*) que es el fundamento de todas las otras ontologías, "debe ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*". "Ontología fundamental" es la ontología de las ontologías, la ontología por antonomasia, es decir, aquélla sin la cual no puede haber ninguna otra ontología. En este lugar se usa por primera vez la expresión "Ontología fundamental", entendida como la analítica existencial del Dasein.

9. En el párrafo 9 se enumeran los distintos sentidos en que se puede hablar de una primacía del Dasein sobre todo otro ente. En primer lugar, la primacía *óntica*. En efecto, el Dasein es un ente preeminente, sin el cual es imposible que

comparezcan otros entes. En segundo lugar: la primacía *ontológica*. Puesto que el ser del Dasein es lo que se ha llamado la "existencia", vale decir, el estar en juego en su ser mismo, el Dasein tiene que tener una comprensión de su propia existencia y, por consiguiente, una comprensión de todo lo que va implicado en su propia existencia, esto es, del ser de otros entes que tienen un carácter diferente al del Dasein. Por último, la primacía *óntico-ontológica*, en virtud de la cual el ente llamado Dasein es "la condición de posibilidad de todas las ontologías".

La última frase del párrafo 9 resume todo lo que se ha logrado desde el párrafo 2: el Dasein es lo que "debe ser interrogado con prioridad a todo otro ente".

10. El párrafo 10 habla de las raíces existentivas, vale decir, *ónticas* de la analítica existencial. El cuestionamiento del ser es una posibilidad de ser del Dasein. Esto aclara, a su vez, el sentido de la primacía óntica de la pregunta por el ser. Con lo cual queda aclarada por completo la primacía óntica de la pregunta por el ser (véase el parágrafo 2, párrafos 8 y 9).

11. El párrafo 11 tiene carácter histórico y nos remite tanto a Aristóteles como a Santo Tomás de Aquino: en ambos hay una cierta comprensión de la primacía óntico-ontológica del Dasein.

12. El párrafo 12 es una especie de resumen de todo el parágrafo 4.

13. Por último el párrafo 13 nos muestra que el Dasein en alguna forma lleva ya en sí aquello por lo que se pregunta en la pregunta por el ser. De este modo, la pregunta por el ser "no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser".

CAPÍTULO SEGUNDO

LA DOBLE TAREA DE LA ELABORACIÓN DE LA PREGUNTA POR EL SER. EL MÉTODO DE LA INVESTIGACIÓN Y SU PLAN

Como lo dice su título, el Capítulo Segundo hablará de 3 temas:

1) la doble tarea de la elaboración de la pregunta por el ser,

2) el método de la investigación,

3) el plan de la obra.

La doble tarea de la elaboración de la pregunta por el ser es introducida en los parágrafos 5 y 6. En el parágrafo 5 se expone brevemente el tema del que tratará la Primera Parte en sus dos secciones publicadas. En el parágrafo 6 se explica cuál será el tema de la Segunda Parte de *Ser y tiempo* (no publicada).

§ 5 LA ANALÍTICA ONTOLÓGICA DEL DASEIN COMO PUESTA AL DESCUBIERTO DEL HORIZONTE PARA UNA INTERPRETACIÓN DEL SENTIDO DEL SER EN GENERAL

El título de este parágrafo es como un resumen de todo *Ser y tiempo*. En efecto, esta obra no es otra cosa sino un cuidadoso análisis del ser del Dasein (una "analítica ontológica del Dasein") con vistas a la apertura del horizonte dentro del cual resulta posible y necesaria la "interpretación del sentido del ser en general". Ese horizonte que se abre con el Dasein no es otra cosa que el tiempo.

En los párrafos 1-8 se presenta el tema de las 2 primeras secciones (únicas publicadas) de la 1ª Parte de *Ser y tiempo*. En los párrafos 9-14 se habla de lo que se habría debido desarrollar en la tercera sección de la 1ª Parte.

PÁRRAFOS 1-8

1. El párrafo 1 tiene 3 frases en las que se recuerda lo que se ha dicho anteriormente, vale decir, que es necesario: 1° precisar "*cuál* es el ente que ha de hacer las veces de lo primariamente interrogado"; 2° cómo se puede llegar a este ente o, lo que es igual, cómo ese ente se hace accesible y 3° cómo entra, por así decirlo "en la mira de la interpretación comprensora". Al hablar de "interpretación comprensora", Heidegger se está refiriendo a ese modo de llegar teóricamente al ser del Dasein, es decir, a lo que en textos posteriores se llamará la "comprensión" (*Verstehen*) y la "interpretación" (*Auslegung*).

   En la 1ª frase se alude a lo dicho en el § 2, parr. 8. En la segunda frase se recuerda que ya se ha dilucidado cuál es el ente al que hay que interrogar para desarrollar la pregunta por el ser, vale decir, el Dasein (véase § 4). La tercera frase plantea el problema del acceso adecuado al Dasein que es el tema del párrafo siguiente de este parágrafo.

2. El párrafo 2 desarrolla, pues, el problema de la accesibilidad del Dasein. No cabe duda de que el Dasein es ónticamente lo más cercano a nosotros: es un ente tan cercano que "lo *somos* en cada caso nosotros mismos". Pero, el Dasein es, precisamente por esto, ontológicamente lo más lejano. Esto quiere decir que su ser nos es muy difícil de comprender en forma explícita y filosófica, porque lo más cercano es experimentado en forma inmediata por nosotros y falta la distancia que se requiere para una reflexión teórica.

El Dasein tiene ciertamente una comprensión (*Verständnis*) de su propio ser y, al mismo tiempo, una cierta interpretación (*Ausgelegtheit*) preontológica de sí mismo, pero ésta no puede servir como vía de acceso teorético al ser del Dasein. La razón de esto es que el Dasein tiene, "en virtud de un modo de ser que le es propio", la tendencia a comprenderse a sí mismo desde aquellos entes con los cuales está en contacto en su quehacer diario, es decir, el Dasein tiende a interpretarse a sí mismo primeramente como un ente más del mundo. Esta palabra "mundo", puesta entre comillas en el propio texto alemán, se refiere *aquí* a los entes intramundanos, a diferencia del Dasein. Es lo que precisa, todavía más claramente la nota del HE: "e.d. desde lo que está-ahí [*aus dem Vorhandenen*]".

3. El párrafo 3° nos dice —curiosamente— que es "la primacía óntico-ontológica del Dasein... la razón de que al Dasein le quede oculta su específica constitución de ser". ¿Por qué se dice esto? Precisamente porque el Dasein tiene un modo de ser distinto al de todos los demás entes que no son Dasein, y porque en ese modo de ser del Dasein va implicado el hecho de que el Dasein está abierto a los demás entes y al ser. Este peculiar modo de ser del Dasein es un "existencial" y no una "categoría". Por eso cuando en el texto se habla de la estructura "categorial" que es propia del Dasein, la palabra "categorial" va entre comillas. Lo primero[3] que comparece ante el Dasein es lo que no tiene el modo de ser del Dasein, y esto lleva a la tendencia a interpretarse desde el modo de ser de los entes que no son el Dasein mismo.

---

[3] Cuando hablamos de "primero", no estamos hablando de una prioridad de origen, sino de algo que tal vez se podría denominar "prioridad de advertencia". La comprensión inmediata y espontánea de sí mismo es "simultánea" con la comprensión de los entes intramundanos; pero dado que la comprensión preontológica del propio Dasein es interpretada primeramente por la interpretación "caída", lo primero que *advertimos* son los entes del mundo en función de los cuales nos interpretamos a nosotros mismos preontológicamente.

La última frase del párrafo 3° es un brevísimo resumen de todo lo que Heidegger está diciendo aquí. Esta frase reaparecerá en varios lugares posteriores de *Ser y tiempo*: "El Dasein es para sí mismo ónticamente 'cercanísimo', ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño". Esta última parte de la frase quiere decir lo siguiente: hay en el Dasein un conocimiento de sí mismo que Heidegger llama preontológico porque no es un conocimiento conceptual o filosófico, sino previo a toda conceptualización y a toda filosofía. Según este conocimiento el Dasein no es *extraño* (*fremd*) a sí mismo, sino...¿qué? Es *propio*, es *cercano*, es *él mismo*. Y esto quiere decir que al ser del Dasein le acompaña siempre esta comprensión preontológica de sí mismo.

En algunas partes más avanzadas de *Ser y tiempo* (por ej. en el § 63) esta comprensión preontológica desempeñará un papel metodológico fundamental.

4. En el párrafo 4 se hace una observación reflexiva sobre lo que se ha dicho en los párrafos anteriores: 1° que la interpretación del Dasein se enfrenta con dificultades peculiares; 2° que estas dificultades se fundan en el modo de ser del propio Dasein, a su vez, en el modo de ser del "comportamiento tematizante mismo". Comportamiento tematizante es el modo de abordar el conocimiento del Dasein como se está haciendo en *Ser y tiempo*. Esas dificultades peculiares no provienen de una "debilidad" de nuestra facultad de conocer ni tampoco de la falta de los conceptos adecuados para la aprehensión del tema que se está estudiando. A esta falta de dichos conceptos Heidegger la proclama "en apariencia fácil de remediar". En efecto, *Ser y tiempo* entero no será sino una constante creación de conceptos absolutamente nuevos que sólo son válidos en el ámbito de un análisis del Dasein.

5. El párrafo 5 habla de aquellos modos de interpretación del propio ser humano que no son la analítica existencial. Por ej., la psicología filosófica, la antropología, la ética, la "política", la poesía, etc. Lo importante en este texto es que estas formas de interpretación del ser humano no implican necesariamente una analítica ontológica plenamente desarrollada, pero tampoco la excluyen. A veces incluso pueden encaminar la investigación hacia una analítica existencial, precisamente porque los temas específicamente tratados invitan a una profundización ontológica. Tomemos por ejemplo el caso de la poesía. En ella el Dasein se abre por una vía no estrictamente conceptual o racional a su propia realidad de Dasein en cuanto apertura al esplendor del ser de los entes. La última frase de este párrafo es muy aclaratoria porque muestra la importancia de la analítica existencial orientada explícitamente hacia la pregunta por el ser para una justificación plena de las interpretaciones del Dasein logradas hasta aquí.

6. En la frase inicial del párrafo 6 se retoma nuevamente la tesis central acerca del modo como se llevará a cabo la búsqueda del sentido del ser. La segunda frase plantea el problema que ya ha mencionado el párrafo primero de este parágrafo: ¿Cuál ha de ser el modo correcto de acceder al Dasein? La pregunta no es inútil, porque como se ha dicho en el párrafo 2, si bien el Dasein somos nosotros mismos, es decir, lo más cercano que hay, es, sin embargo —por otra parte— y precisamente por eso, aquello a lo que es más difícil acceder.

   La tercera frase del párrafo 6 nos dice en forma negativa cómo *no* se ha de proceder: no se debe atribuir al Dasein de un "modo dogmático y constructivo" —es decir, de un modo no fenomenológico— ningún tipo de ideas acerca del ser o de la realidad por muy "obvias" que ellas parezcan. Y la cuarta frase, en cambio, hablará *positivamente:* es necesario lograr que el Dasein se muestre *en sí mismo y desde sí mismo*.

En la quinta frase se aclarará que ese modo de mostración se logra dejando que el Dasein se muestre tal como es "*inmediata y regularmente* [*zunächst und zumeist*][4], en su *cotidianidad* media". El Dasein deberá ser mostrado tal como él es *zunächst und zumeist*, esto es, tal como él es "de buenas a primeras" y la mayor parte de las veces. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que se tomará al Dasein tal como se nos da a nosotros mismos en la vida cotidiana.

Y como el "nosotros mismos" podría ser algún grupo especial de seres humanos, Heidegger añade que se lo tomará en su *cotidianidad* media. Hay que confesar que este concepto de "cotidianidad media" no resulta del todo claro. ¿Cuál es *la* "cotidianidad media"? "Cotidianidad media" es la que se experimenta en la vida cotidiana no de tal o cual grupo de personas, sino en la vida de cualquier ser humano común y corriente (véase la nota del traductor en la pág. 457 en la Segunda Edición Corregida Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998).

Termina el párrafo 6 diciendo que en la cotidianidad se han de buscar las estructuras esenciales, es decir, las que se mantienen "en todo modo de ser del Dasein fáctico como determinantes de su ser". Y en una frase final añade: "Es, pues, con referencia a la constitución fundamental de la cotidianidad del Dasein como se pondrá de relieve, en una etapa preparatoria, el ser de este ente".

7. El párrafo 7 muestra los límites que tiene una analítica existencial frente a una antropología filosófica. Heidegger no pretende en *Ser y tiempo* llevar a cabo una ontología completa del Dasein, como se pretendería en una antropología filosófica o en la fundamentación ontológica de la misma. La analítica del Dasein aportará —si se quiere— algunos

[4] Léase en el libro *Heidegger y Zubiri* de Jorge E, Rivera (Santiago, 2001) el artículo titulado *Zumächst und zumeist*, pp. 49-62.

"fragmentos" de dicha antropología "que no son sin embargo inesenciales".

Además, el análisis que se realizará en la primera sección es *provisional* en tanto que se limita a sacar a luz el "ser" del Dasein "sin dar una interpretación de su sentido". Ésta sólo se llevará a cabo en la segunda sección.

8. El párrafo 8 nos habla precisamente de esta segunda sección. En ella se mostrará que la *temporeidad* es el sentido del ser del Dasein. Aparece aquí por primera vez el término "temporeidad". Es conveniente dejar en claro desde ahora que en *Ser y tiempo* la palabra "temporeidad" se refiere al tiempo que es propio del Dasein; en cambio, la palabra "temporariedad", que aparecerá más adelante, se refiere al tiempo del ser. Es muy importante esta interpretación del Dasein como temporeidad, ya que permitirá la preparación de la respuesta a la pregunta conductora, es decir, a la pregunta por el sentido del ser.

PÁRRAFOS 9-14

En estos párrafos se plantea el problema del tiempo. Y como este problema tiene que ver con el sentido del ser del Dasein (*Sorge* o cuidado) y también tiene que ver con el sentido del ser en general, se abordarán ambos temas, de los cuales el primero aparece en la Segunda Sección de la Primera Parte y el segundo habría aparecido en la Tercera Sección. Por este motivo estos párrafos abarcan en parte la Segunda Sección y también la Tercera.

9. Se ha insinuado anteriormente que a todo Dasein le pertenece, como constitución óntica, una comprensión preontológica del ser. En el párrafo 9 se nos dice que "aquello desde donde el Dasein comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es *el tiempo*". Aquí Heidegger

llama "aquello desde donde" (*das, von wo aus*) a algo que en definitiva llamará "sentido". La frase dice, por consiguiente, que "el tiempo" es el "sentido", es decir, el horizonte desde el cual se comprende el ser. Esta es la tesis central de todo *Ser y tiempo*.

Para llegar a la demostración de esa tesis es, empero, necesario acotar el concepto de tiempo frente a la concepción vulgar de éste, la cual se ha hecho explicita a partir de la *Física de* Aristóteles hasta más acá de Bergson. Será necesario también aclarar cómo, tanto la concepción filosófica del tiempo como su comprensión vulgar, brotan de la temporeidad, a la que Heidegger llamará después "tiempo originario".

10. En el párrafo 10 se habla del uso que se ha hecho tradicionalmente del tiempo para diferenciar distintas regiones del ente: hay entes estrictamente "temporales" y entes "intemporales". Hay entes "supratemporales" o eternos, que son absolutamente diferentes de los temporales. "El hecho es que el tiempo, en el sentido del 'estar en el tiempo', sirve de criterio para la distinción de regiones del ser".

11. El párrafo 11 afirma enfáticamente que "*...la problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado*". Esta es una tesis que Heidegger nunca logró demostrar. Que la ontología tiene que ver con el tiempo es obvio, pero que se funde en el fenómeno del tiempo es discutible.

12. Este párrafo es absolutamente central para la temática de la pregunta por el ser. La primera y larga frase apunta a la tesis de que "el ser mismo —y no sólo el ente en cuanto está 'en el tiempo'— se ha hecho visible en su carácter 'temporal'". Dicho en otras palabras, el ser no puede prescindir del tiempo. Importante es también la frase que sostiene que

lo "intemporal" y lo "supratemporal" es "temporal" por el hecho de que es. Ahora bien, como la expresión "temporal" se ocupa habitualmente en un sentido muy diferente del que tendrá en *Ser y tiempo*, Heidegger inventa una nueva palabra para designar este carácter temporal del ser: será lo que ahora se llama "determinación *temporaria*" (*temporale Bestimmtheit*). El párrafo 12 concluye diciendo que la tarea ontológica de la interpretacion del ser en cuanto tal lleva dentro de sí, como parte suya el "desentrañamiento de la temporariedad del ser" (*temporalität des Seins*). Solamente al cumplir con esta tarea se tendrá la respuesta a la pregunta por el sentido del ser.

13. Más adelante, en el párrafo 13, Heidegger advierte que la respuesta a la pregunta por el ser "no puede consistir en una frase aislada y ciega". En realidad, la respuesta es el tratado entero de *Ser y tiempo*. Veamos por partes lo que dice este párrafo. La pregunta sería incomprensible si nos limitásemos a repetir en forma de proposición lo que habremos descubierto. Una respuesta así aparecería como un mero punto de vista distinto del acostumbrado. Que la respuesta sea antigua o nueva no tiene la menor importancia. Lo importante es que sea lo suficientemente *antigua* como para poder hacerse cargo de las posibilidades que nos han trasmitido los antiguos. Muy importante en este párrafo 13 es la siguiente afirmación: "El sentido más propio de la respuesta consiste en prescribir a la investigación ontológica concreta que dé comienzo a la interrogación investigante" moviéndose en el horizonte que se habrá puesto al descubierto.

14. Aquí Heidegger sostiene que la respuesta a la pregunta por el ser "debe ofrecernos el hilo conductor para toda futura investigación". Y esto implica que esa respuesta sólo será una respuesta adecuada cuando "nos haga comprender el modo de ser específico de la ontología hecha hasta ahora". Y además, las vicisitudes por las que ha pasado y los hallazgos

y fracasos que ha sufrido como algo que está necesariamente ligado al modo de ser del Dasein.

§ 6 LA TAREA DE UNA DESTRUCCIÓN DE LA HISTORIA DE LA ONTOLOGÍA

En este parágrafo se estudiará lo que debiera haber sido el tema de la Segunda Parte de *Ser y tiempo* (no publicada), que es el tema de la "destrucción de la historia de la ontología". Es importante que el lector entienda bien esta palabra "destrucción". "Destrucción" no significa aquí acabar con la historia de la ontología, sino más bien el des-montaje de esa historia. Y este des-montaje significa el estudio de esa historia a partir de las *experiencias* filosóficas que estaban a la base de todo lo que en la historia de la ontología se ha dicho. Muchas veces las frases filosóficas van perdiendo su sentido originario y se van convirtiendo con el tiempo en decires rígidos donde se olvida su sentido primigenio.

1. En el párrafo 1 Heidegger trata del carácter histórico del Dasein, al que llama "la historicidad como un modo de ser *tempóreo* del Dasein mismo" (destacado por nosotros). Heidegger llama "historicidad" (*Geschichtlichkeit*) a la constitución de ser que es propia del acontecer del Dasein en cuanto tal. El acontecer del Dasein es lo que llamamos historia, y la historicidad es el modo de ser propio de esa historia. En una frase lapidaria que importa tener bien presente se nos dice: "En su ser fáctico, el Dasein es siempre como y 'lo que' ya ha sido". Esto quiere decir que el Dasein siempre *es*, expresa o tácitamente, su pasado. "El Dasein 'es' su pasado en la forma propia de *su* ser, ser que, dicho elementalmente, 'acontece' siempre desde su futuro". ¿Qué quiere decir esta frase? Quiere decir que el Dasein *hace* su ser a partir de sus *posibilidades*, es decir, desde el futuro. Es muy importante para la comprensión de todo *Ser y tiempo*, tener presente que

el modo de ser del Dasein apunta siempre, en primer lugar, hacia el futuro. Pues bien, esas posibilidades futuras están determinadas en el Dasein por su pasado, de tal manera que el pasado histórico refluye sobre el futuro posibilitando, de este modo, nuevas posibilidades. Piénsese, en la Unión Europea que surge como posibilidad después de la Segunda Guerra Mundial. La tremenda experiencia de esa guerra hace pensar a los europeos en una forma de existencia colectiva que favorezca la paz y el despliegue de los propios países que hicieron la guerra. A ese traspaso que desde el pasado hace surgir posibilidades futuras es a lo que llamamos *tradición*.

En las frases siguientes Heidegger incorpora el tema de la historicidad del Dasein a la comprensión que éste tiene de sí mismo. Ya nos había dicho anteriormente que la interpretación usual que el Dasein hace de sí mismo es desde los entes del mundo. Ahora añade un nuevo carácter. Es desde su propio pasado, es decir, desde "el pasado de su ´generación'" que el Dasein se comprende a sí mismo "en forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente".

2. En el párrafo 2 se nos dice que esa elemental historicidad del Dasein puede quedarle oculta al propio Dasein, pero "también puede descubrirse en cierta manera y volverse objeto de un peculiar cultivo".

"El Dasein puede descubrir la tradición, conservarla e investigarla explícitamente". Es lo que se llama la investigación histórica (*Historie*). Esa *Historie* o saber histórico tiene, a su vez, *un modo de ser* peculiar que Heidegger llama *Historizität*. Esta palabra puede ser peligrosa en nuestra lectura de *Ser y tiempo* porque podría confundirse con la palabra que hemos usado antes en castellano, es decir, con la palabra "historicidad". Esa palabra traducía la palabra alemana *Geschichtlichkeit*, que significa la dimensión o modo de ser del Dasein en cuanto aconteciente históricamente. En cambio,

la palabra *"Historizität"*, que nosotros traducimos por la expresión "averiguar histórico" significa el modo de ser de la investigación histórica. Ahora bien, ese modo de ser del averiguar histórico se funda en el modo de ser del propio Dasein que es la historicidad. "Si ésta se le oculta al Dasein —y mientras se le oculte— también le será rehusada la posibilidad del preguntar histórico y del descubrimiento de la historia *(von Geschichte)*".

En las dos últimas frases Heidegger intenta aclarar el problema de que haya habido épocas en que no existía el saber histórico y que, sin embargo, eran épocas en que naturalmente había acontecer histórico. Más aún, *es* porque había acontecer histórico (*Geschichtlichkeit*) por lo que podemos decir que esas épocas *carecían* de sentido histórico.

En efecto, solamente allí donde hay acontecer histórico puede carecerse de sentido para ese acontecer histórico. Ningún animal puede "carecer" de sentido histórico, por la sencilla razón de que el animal carece totalmente de historia o de acontecer histórico.

3. En el párrafo 3 Heidegger pone en relación la averiguación histórica con el tema fundamental de *Ser y tiempo*, es decir, con la pregunta por el sentido del ser en general, hecha a través del análisis de las estructuras del propio Dasein: "La pregunta por el sentido del ser, por su misma forma de llevarse a cabo, es decir, por requerir una previa explicación del Dasein en su temporeidad e historicidad, se ve llevada por sí misma a entenderse como averiguación histórica". Esta averiguación histórica versará, naturalmente, sobre el modo como la filosofía a lo largo de la historia ha respondido a la pregunta por el ser, o bien la ha olvidado. Heidegger añade finalmente que el saber histórico acerca de la pregunta por el ser hace posible llegar "por medio de la apropiación positiva del pasado, a la más plena posesión de sus más propias posibilidades de cuestionamiento".

4. El párrafo 4 comenta el hecho de que el Dasein no sólo tiene la tendencia a caer en la impropiedad, es decir, a interpretarse desde los entes intramundanos, sino que también tiene la tendencia a quedar "a merced de su propia tradición, más o menos explícitamente asumida. Esta tradición le substrae la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir". Lo que Heidegger quiere decir en este párrafo es que la única manera de que un ser humano pueda obrar sobre la tradición o no ser determinado por ésta es darse cuenta de la existencia de esa tradición. Por ejemplo, dentro de la tradición tecnológica y consumista en que nos hallamos sumergidos hoy, podemos, sin lugar a dudas, no advertir esta situación y ser, sin embargo, dominados por ella.

5. En el párrafo 5 se nos hace ver que cuando este dominio de la tradición tiene lugar en la comprensión ontológica, lo trasmitido por esa tradición queda ordinariamente encubierto. El legado de la tradición se convierte en cosa obvia y el acceso a las fuentes de esa tradición se obstruye. Heidegger se refiere aquí a los textos mismos que han sido el fundamento de esa tradición. Cuando la tradición se convierte en algo que nos mueve sin que nosotros nos demos cuenta, el Dasein se desarraiga de su propia historicidad; en tal caso el Dasein "no se moverá ya sino en función del interés por la variedad de posibles tipos, corrientes y puntos de vista del filosofar en las más lejanas y extrañas culturas, y buscará encubrir bajo este interés la propia falta de fundamento".

   La consecuencia de todo ello es que el Dasein ya no comprende las condiciones que son necesarias para un retorno positivo al pasado, "es decir, una apropiación productiva del mismo". La clave de esta frase está en la expresión "apropiación productiva" del pasado. ¿Qué es una apropiación productiva del pasado? Es aquella forma de entender el pasado, en este caso, el pasado filosófico, no en una mera

repetición de lo ya dicho, sino en una reproducción renovada y original de ese pasado histórico.

6. En el párrafo 6 se continúa con este mismo tema. Heidegger nos recuerda que la pregunta por el sentido del ser "ha caído en el olvido". Como ejemplo de esta caída en el olvido de la pregunta viva por el ser, Heidegger menciona el hecho de que "el aparato conceptual de la filosofía" hoy sigue siendo determinado por la ontología griega, lo que prueba que todavía el hombre y el ser en general se comprenden a partir del modo de ser de las cosas intramundanas. De este modo la ontología ha sucumbido a la tradición, "una tradición que la degrada a la condición de cosa obvia y de material que ha de ser *meramente* [destacado por nosotros] reelaborado (como en Hegel)". Según Heidegger esta ontología griega desarraigada "llega a ser en la Edad Media un cuerpo doctrinal consolidado". Heidegger defiende esta ontología medieval y dice que ella es "todo lo contrario de un ensamblaje en un único edificio de piezas heredadas de la tradición". En la filosofía medieval hay "mucho trabajo creativo que aún no ha sido puesto de relieve".

   Aun cuando, más tarde, en la filosofía moderna se elaboran temas nuevos, como son por ej. el *ego cogito* de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu y la persona, etc. sin embargo el tema del ser sigue siendo olvidado, como ha sucedido desde la muerte de Aristóteles, con la única excepción de los grandes escolásticos medievales. A estos temas se los sigue entendiendo según los conceptos categoriales de la ontología tradicional o bien, como en el caso de Hegel se echa mano de la dialéctica para la interpretación ontológica de la sustancialidad del sujeto.

7. En el párrafo 7 Heidegger dice que es necesario hacer fluida la tradición endurecida, si es que se quiere hacer trasparente la pregunta por el ser. Esta renovación profunda

es lo que Heidegger llama *destrucción* del contenido tradicional de la filosofía antigua. Este ablandamiento de lo endurecido tiene que ser guiado experiencialmente por la pregunta por el ser, una vez que esta pregunta vuelva a hacerse viva.

8. En el párrafo 8 encontramos una excelente aclaración de lo que Heidegger está llamando destrucción: la destrucción es algo así como la exhibición del "certificado de nacimiento" de los conceptos ontológicos fundamentales. La destrucción no tiene el sentido *negativo* de un echar por la borda la tradición ontológica. "Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus *límites*...". "La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al 'hoy' y al modo corriente de tratar la historia de la ontología...". A propósito de la destrucción véase la nota del traductor en la p. 458.

9. En el párrafo 9 se nos dice que dentro de *Ser y tiempo*, esa destrucción sólo puede hacerse en lo que respecta a algunas de las etapas decisivas y fundamentales de la historia de la filosofía.

10. A partir del párrafo 10 se empieza a indicar cuáles serán estas etapas fundamentales que serán analizadas en la Segunda Parte de *Ser y tiempo*. En primer lugar surge la pregunta si acaso en la historia de la ontología alguna vez el ser ha sido visto en conexión con el fenómeno del tiempo. El único que investigó en algún sentido la dimensión de la temporariedad es Kant. Sin embargo el análisis kantiano del tiempo no logra aprehender el dominio de la temporariedad del ser. Precisamente esto es lo que Heidegger ahora se propone: "los fenómenos que en los análisis que han de seguir serán expuestos bajo el título de "temporariedad"

son precisamente aquellos juicios *más secretos* de la 'razón común', cuya analítica Kant define como el 'quehacer de los filósofos'".

11. En el párrafo 11 se continúa con este tema y se dice que también se mostrará por qué Kant "tenía que fracasar en su intento por penetrar en la problemática de la temporariedad". Heidegger menciona dos razones de este fracaso: primero, la omisión de la pregunta por el ser y segundo, la falta de una ontología temática del Dasein. Esta última la fundamenta Heidegger en el hecho de que Kant habría asumido la posición de Descartes, pese a "los esenciales perfeccionamientos a que la somete". Por otra parte, el análisis del tiempo está orientado por la concepción vulgar y tradicional de éste, y retrotrae este análisis al fenómeno del sujeto. La conexión entre *el tiempo* y el *"yo pienso"* —sostiene Heidegger— no sólo queda en la oscuridad, sino que "ni siquiera llega a ser problema para Kant".

12. En el párrafo 12 Heidegger señala como otro referente de la ontología tradicional a Descartes. Descartes pretende dar un nuevo fundamento a la filosofía, un fundamento que la haga indubitable. Ese fundamento radica en la *res cogitans*. Pero Descartes no examina el modo de ser ni mucho menos el sentido de *ser* del *"sum"* en el *ergo sum*. "La elaboración de los fundamentos ontológicos implícitos del *cogito sum* constituye la segunda estación del camino que remonta destructivamente la historia de la ontología". Descartes no sólo omite la pregunta por el ser, sino que con "el absoluto 'estar cierto' del *cogito*" queda dispensado de hacer la pregunta por el ser.

13. En el párrafo siguiente se continúa con Descartes y se nos dice que éste "lleva a cabo las consideraciones fundamentales de sus *Meditationes* mediante la aplicación de la

ontología medieval al ente puesto por él como *fundamentum inconcussum*". Descartes determina la *res cogitans* entendiéndola ontológicamente como *ens creatum*. Según Heidegger esto es un prejuicio fatal, en el sentido de que se da por supuesto lo que quiere decir *ens* y, con ello, se omite la pregunta por el sentido del ser. Nos parece importante hacer aquí una precisión. No es que sea un prejuicio pensar a Dios como *ens increatum* y a todo lo demás como *ens creatum*. El prejuicio radica en que Descartes se contenta con esta denominación, cosa que no ocurría en la filosofía medieval, donde autores, como Santo Tomás o San Buenaventura, investigan el sentido ontológico de esas expresiones. El texto de Heidegger, sin embargo, parece atribuir un prejuicio fatal a la propia filosofía medieval. En efecto, dice así: "El aparente nuevo comienzo del filosofar se revela como el injerto de un prejuicio fatal...".

14. En el párrafo 14 se nos dice: "Que Descartes 'depende'de la escolástica medieval y emplea su terminología, lo ve cualquier conocedor de la Edad Media". Pues bien, este hecho sólo puede ser rectamente ponderado cuando se haya "mostrado el sentido y los límites de la ontología antigua desde la perspectiva de la pregunta por el ser". Esto quiere decir que, dentro de la descripción que se hará en la Segunda Parte, será necesario hacer una interpretación de la comprensión del ser en la ontología antigua. Pero ya en este párrafo Heidegger anticipa que la ontología antigua comprende el ser a partir del "mundo" o de la "naturaleza", y que ella logra su comprensión del ser partiendo del "tiempo". Esta última afirmación, que podría llamarnos la atención, se justifica por el hecho de que el sentido del ser es determinado en la antigüedad como *parousía* y también como *ousía* que significan —en el plano ontológico-temporal— "presencia".

15. Los párrafos 15 y 16 comentan los grandes puntos de esta tematización de la ontología antigua.

En este párrafo Heidegger vuelve sobre su tesis de que toda ontología "debe tomar su hilo conductor en el Dasein mismo". El ser humano tanto en su definición vulgar como filosófica se ha entendido como el viviente que está determinado por la capacidad de hablar. Si se ha afirmado antes que el "hilo conductor " de toda ontología es el Dasein se da ahora un paso más: este hilo conductor es el *legein*. Es por esto que la ontología de Platón es "dialéctica". Ahora bien, con el progreso en la hermenéutica del *lógos* que se alcanza con Aristóteles "crece la posibilidad de una comprensión más radical del problema del ser". Aristóteles desecha la dialéctica porque él pone la comprensión del ser en un fundamento más radical, la *ousía*. Entonces —sostiene Heidegger— tanto el *legein* como su correlativo el *noein* de Parménides, entendido éste último como "la aprehensión simple de lo que está ahí en su puro estar ahí", tienen "la estructura *temporaria* (destacado por nosotros) de la pura 'presentación' de algo". El ente que se muestra en y para la comprensión del ser "recibe, por consiguiente, su interpretación por referencia al pre-sente, es decir, es concebido como presencia (*ousía*)".

Nos parece que este párrafo sólo puede ser entendido desde lo que se suele llamar "el primer Heidegger", es decir, esa época del pensamiento de Heidegger que abarca sus escritos hasta el libro de los *Beiträge*. En esa primera época Heidegger creía poder comprender el ser a partir del horizonte del tiempo; tesis que, como sabemos, Heidegger no logra demostrar y llevará por tanto a nuestro filósofo a buscar por otros caminos el sentido del ser.

16. En el párrafo 16 Heidegger echa de menos en la ontología griega la aclaración explícita del tiempo como fundamento que hace posible la presencia: "el tiempo ... es considerado como un ente entre otros entes". Pero la paradoja consistiría en que ese ente que sería el tiempo es concebido "desde

el horizonte de una comprensión del ser que tácita e ingenuamente se rige por el propio tiempo".

17-18. En los párrafos 17 y 18 se habla del tratado aristotélico del tiempo que determina —según Heidegger— toda posterior concepción del tiempo, incluida la de Kant y la de Bergson.

19. En el párrafo 19 se nos dice que la pregunta por el ser sólo podrá hacerse en forma completa "cuando se haya llevado cabo la destrucción de la tradición ontológica".

20. En el párrafo 20 se nos advierte acerca de una posible sobrevaloración de los resultados de esta investigación. En efecto, este tipo de investigación se ve enfrentado a la necesidad de abrir cada vez un horizonte más originario y universal desde donde se pueda responder a la pregunta por el sentido del ser. "Sobre tales posibilidades sólo cabe tratar seriamente y con positivo fruto una vez que se haya despertado nuevamente la pregunta por el ser y se haya alcanzado un campo de confrontaciones controlables".

§ 7 EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE LA INVESTIGACIÓN

Este parágrafo está compuesto por una breve introducción de cinco párrafos y en seguida por tres apartados que llevan cada cual una letra mayúscula (A, B, C).

PÁRRAFOS INTRODUCTORIOS

Se trata de cinco párrafos, en los que se precisa cuál será el método de *Ser y tiempo*.

1. En este primer párrafo Heidegger nos dice que habiendo explicitado el objeto de la investigación que se llevará a cabo en *Ser y tiempo* pareciera que quedaría también aclarado el método que se habrá de emplear. El objeto temático es "el ser del ente" —o si se quiere— el "sentido del ser en general", o sea lo que ha sido el tema clásico de la ontología. Ahora bien "el método de... las ontologías históricamente legadas o de "tentativas análogas" es "altamente cuestionable". Heidegger añade que en esta investigación la palabra ontología tiene un sentido muy amplio y que, por lo tanto, el método de las ontologías tradicionales no es el apropiado.

2. En el párrafo 2 se nos advierte que el término ontología no se refiere a una disciplina filosófica ya dada entre otras. Se trata más bien de que a partir de una pregunta que brota del ser mismo del Dasein y también del modo de averiguar lo que en esa pregunta se busca, "podría tal vez configurarse una disciplina" que considere tanto las necesidades objetivas de la pregunta de la ontología que se ha especificado ya, así como el tratamiento que exigen las "cosas mismas". En este párrafo se usa por primera vez la expresión "las cosas mismas", que obviamente alude a la fenomenología husserliana.

3. El párrafo 3 nos conduce al método *fenomenológico*. La fenomenología no consiste en un determinado punto de vista ni tampoco en una determinada corriente. "La expresión 'fenomenología' significa primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica sino el *cómo* de ésta". Lo que interesa propiamente en la cuestión metodológica es que nos confrontemos con las cosas mismas. Y esto es lo propiamente constitutivo de la fenomenología. En la última frase de este párrafo Heidegger se refiere a las condiciones que requiere una concepción metodológica que arraigue en la confrontación con las cosas mismas. Con esto se evitará eso que podría llamarse

"una manipulación técnica como las que abundan también en las disciplinas teóricas". ¿A qué se refiere esto? Se refiere a que las ciencias teóricas se han alejado muchas veces de la observación de las cosas tal como se *presentan* en sí mismas. Se trata, pues, de evitar toda intervención manipuladora que pueda distorsionar el ser de las cosas.

4. En este párrafo Heidegger pasa a enumerar cuáles son aquellas formas de intervención humana que van en contra de la máxima "¡a las cosas mismas!": "las construcciones en el aire", vale decir, las afirmaciones sin fundamento; "los hallazgos fortuitos", esto es, afirmaciones que casualmente coinciden con la verdad de las cosas, pero que no se fundamentan en ellas; la utilización de conceptos tan sólo aparentemente adecuados a la realidad; los pseudo problemas, cuyo fundamento es un supuesto no justificado y que a veces se trasmiten a lo largo de muchas generaciones.

   A la máxima propuesta por la fenomenología se podría objetar su carácter obvio y que no hace sino expresar "el principio de todo conocimiento científico". Heidegger repite que efectivamente, la máxima es "algo obvio", pero que esta cosa obvia ha de ser observada cuidadosamente si queremos ilustrar el método de este tratado.

5. El párrafo 5 plantea los términos que habrán de ser explicados a continuación: ellos son los términos *"fenómeno"*, *"lógos"* y *"fenomenología"*, que corresponden a los tres apartados siguientes.

A. EL CONCEPTO DE FENÓMENO

Este apartado puede subdividirse en tres partes. En el párrafo 1 se habla del sentido de la palabra "fenómeno" y de lo que es la *apariencia*. Los párrafos 2-7 se refieren a los distintos sentidos

que puede tener la palabra *"Ercheinung"* ("manifestación"). Los párrafos 8-9 explican el significado de las expresiones "concepto formal", "concepto vulgar" y "concepto fenomenológico" de fenómeno.

1. El término "fenómeno" viene de la palabra griega *phainómenon*, la cual deriva del verbo *phaínesthai*, que significa aparecer, mostrarse. Fenómeno es lo que se muestra, lo patente. Esta palabra y sus orígenes griegos tiene que ver con la raíz *pha-*, de la cual también proviene la palabra *phos-*, que significa luz, claridad. Muy importante es la siguiente frase de este párrafo: "como significación de la expresión *'fenómeno'* debe *retenerse,* pues, la siguiente: *lo-que-se-muestra-en-sí-mismo,* lo patente". ¿Qué quiere decir esto de "mostrarse en sí mismo"? En primer lugar, digamos que el texto alemán no habla de *"sí-mismo"*, sino de *"él-mismo"*: *an-ihm-selbst.* Desgraciadamente esta traducción no suena bien en castellano, y por eso el traductor ha debido poner *sí-mismo.* ¿Qué significa lo que se muestra en "él mismo"? Significa: lo que se muestra *desde* él mismo, esto es, directa e inmediatamente, sin intermediarios. Es exactamente lo que en castellano podríamos traducir por lo que *"aparece"*. Aparecer quiere decir "hacerse presente" de tal manera que esa presencia pueda ser captada inmediatamente por nosotros los hombres. Ahora bien, de la misma manera como de "aparecer" deriva "apariencia", que significa exactamente lo contrario de aparecer, esto es, "la mera apariencia", así también *phainómenon* tiene en griego la doble significación de aparecer y de apariencia: "Semejante mostrarse lo llamamos parecer": "...*phainómenon agathón* quiere decir un bien que parece tal —pero 'en realidad' no es lo que pretende ser".

Estas dos significaciones del término *phainómenon* están íntimamente correlacionadas. Sólo en la medida en que *phainómenon* significa fundamentalmente el mostrarse desde sí mismo, puede algo ser mera apariencia. Apariencia es lo que *pretende* (en sentido figurado) mostrarse en su ser mismo

y, sin embargo, no lo hace. Al "ser" de la apariencia le pertenece la "pretensión" de ser un auténtico aparecer y, a la vez, de no serlo "en realidad".

PÁRRAFOS 2-7

2. En el párrafo 2, continuando la breve indicación hecha al final del párrafo 1, se distingue entre fenómeno y lo que en alemán se llama *"Erscheinung"* y que el traductor expresa en castellano "'fenómeno' en el sentido de 'manifestación'". *"Krankheitserscheinungen"* ("fenómenos patológicos") son anomalías que se muestran en el cuerpo como *indicio* de algo que no se muestra en sí mismo. Esto es lo que en castellano podría traducirse por "síntoma".

Fenómeno, entendido "como manifestación 'de algo', justamente *no* quiere decir... mostrarse a sí mismo [esto es en sí mismo], sino el anunciarse de algo que no se muestra, por medio de algo que se muestra".

Una sutil distinción hace Heidegger entre el "no" del *no-mostrarse* de lo que se manifiesta y el "no" de la apariencia: "Lo que *no* se muestra, a *la* manera como *no* se muestra lo que se manifiesta, jamás puede parecer". Pongamos un ejemplo para aclarar esta última afirmación: la enfermedad no se muestra en sí misma, pero se manifiesta a través, por ejemplo, de la fiebre o del desgano. La fiebre es tan sólo un síntoma de la enfermedad, es una manifestación de la enfermedad y no la enfermedad como mostrándose en sí misma, o sea como fenómeno. La enfermedad no se muestra jamás como fenómeno, sino siempre tan sólo a través de una manifestación de sí. Supongamos que alguien quiera simular una enfermedad por las razones que fueren; en ese caso, lo que hará será simular los síntomas de la presunta enfermedad, esto es, sus manifestaciones externas. Pero lo que no podrá hacer es simular la enfermedad misma. Si pudiese

simular la enfermedad misma estaría enfermo realmente. Y en ese caso no la simularía.

3. La manifestación, aunque no es en sí misma un fenómeno en el sentido estricto de la palabra, se realiza por medio de algo que ciertamente se muestra en el sentido del fenómeno: "los fenómenos no son *jamás* manifestaciones, pero toda manifestación está ... necesitada de fenómenos". En la cuarta frase de este párrafo se alude a la crítica de Heinrich Rickert a la fenomenología en su artículo de la revista *Lógos*, tomo XII (1923/24) titulado *"Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung"* ("El método de la filosofía y lo inmediato. Planteamiento de un problema"). "El error que Rickert comete consiste en el hecho de que en su crítica de la fenomenología define el concepto de fenómeno, empleado en la fenomenología, por medio de la palabra *Erscheinung* y deja, además, este concepto de *Erscheinung* en la indeterminación". (Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Hermeneutische phänomenologie des Daseins*, I "Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein", Frankfurt am Main, 1987, p. 301).

   La frase cuarta comienza así: "Cuando se dice..." Esta frase alude a Rickert y, por consiguiente, hay que entenderla en el sentido de: "Cuando Rickert dice..." Lo grave de la frase de Rickert es que toma la palabra "manifestación", *Erscheinung* en dos sentidos diferentes y esto produce el equívoco que Heidegger quiere aclarar.

4. Es la continuación de la crítica a Rickert, en la cual Heidegger distingue ahora dos significados del término alemán *"Erscheinung"* y explica el significado del verbo *"erscheinen"* a fin de evitar confusiones.

   El primer significado de Erscheinung es *manifestarse*, entendido como el hecho mismo de que se anuncie algo que no se muestra; por ej. en el caso de la enfermedad, sería el hecho de que la enfermedad *se anuncia*, pero no se muestra directamente.

El 2° significado sería *lo anunciante mismo*, es decir, aquello que mostrándose —esto es— siendo fenómeno, anuncia lo que no se muestra. En el caso de la enfermedad sería el síntoma mismo. Por último, *"erscheinen"*, significará "el fenómeno en su sentido auténtico, es decir como mostrarse".

5. En el párrafo 5 se menciona el sentido de *Erscheinung* en Kant. *Erscheinung* significa aquí "mera *Erscheinung*": "Ciertamente lo anunciante [*das Meldende*]... se muestra en sí mismo, pero lo hace de tal manera que, como irradiación de lo que él anuncia, deja a este último constantemente velado".

   El término alemán *Erscheinung*, puede significar, además de lo ya indicado, aquello mismo que se muestra manifestando a algo que no se muestra, es decir, puede significar lo que hay de fenómeno en la manifestación. Ese término alemán puede significar *también* el fenómeno en el sentido estricto.

   A esta triple significación de la palabra *Erscheinung*, se suma una cuarta, que se podría llamar la *"blosse Erscheinung"*, es decir, el "mero fenómeno". Llama la atención que para explicar ésta se introducen dos palabras nuevas: producción o producto y producente. Lo producido es lo anunciante que, como "irradiación" del producente, deja a éste constantemente velado. Es el sentido que tiene el fenómeno en la filosofía de Kant, puesto que por fenómeno éste se entiende aquello que se da (se "produce") en la *intuición empírica*. Pero estos fenómenos en Kant, a la vez que se muestran a ella, ocultan la cosa en sí (lo "producente"). Y se añade finalmente: "este velante no mostrar no es apariencia".

6. En este párrafo se nos dice que el significado del fenómeno puede ser alterado en ciertas condiciones. En tal caso la manifestación misma puede tornarse *mera apariencia*. Es lo que sucedería cuando a una determinada luz alguien pareciera tener las mejillas rojas. Esta rojez pudiera ser tomada como

un síntoma de fiebre, la cual sería indicio de una perturbación en el organismo.

7. En el párrafo 7 se hace un breve resumen de todo lo dicho sobre el fenómeno, la manifestación y la apariencia. Al fenómeno lo describe como un mostrarse en sí-mismo y lo llama"una forma eminente de la comparecencia de algo". La manifestación mienta una óntica relación de remisión en el ente mismo, en que lo remitente (lo anunciante) puede cumplir su función solamente si se muestra en sí mismo, esto es, si es fenómeno en sentido propio. Es lo que resume con mucha claridad la frase siguiente: "Manifestación y apariencia se fundan ... en el fenómeno", aunque lo hacen de distinta manera.

   Heidegger termina con esta rotunda frase: "La confusa variedad de los 'fenómenos' nombrados por los términos fenómeno, apariencia, manifestación, mera manifestación, sólo se deja desembrollar cuando se ha comprendido desde el comienzo el concepto de fenómeno: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo". Cuando aquí se usa la palabra "fenómeno" se la usa en el sentido muy amplio, de tal manera que esta palabra se refiere, tanto al fenómeno, como a la apariencia, a la manifestación como a la mera manifestación. Es fundamental para aclarar esta multiplicidad partir desde el comienzo con la clara comprensión del concepto fundamental de fenómeno: "lo-que-se-muestra-en-sí-mismo".

8. En este párrafo se empieza por hacer una distinción entre el fenómeno en sentido *formal* y el fenómeno en tanto que aplicado en forma legítima a la intuición empírica. Este último concepto es el que Heidegger llama concepto *vulgar* de fenómeno y del cual dice que no es el concepto fenomenológico de fenómeno. El concepto fenomenológico de fenómeno es el que expresa aquello que se muestra previa y concomitantemente al fenómeno vulgar. Por ejemplo, si yo veo y experimento la mesa junto a la cual estoy sentado,

junto con experimentarla a ella e incluso en forma previa tengo la experiencia de todo lo que rodea a esa mesa y también de mí mismo que estoy sentado frente a ella. Todas estas cosas son experimentadas en forma no-temática, pero pueden ser llevadas a una determinación temática: "son los fenómenos de la fenomenología". Por ejemplo, el espacio y el tiempo del que habla Kant tiene necesariamente que poderse mostrar "si Kant pretende formular un enunciado trascendental fundado en las cosas mismas".

9. En el párrafo 9 Heidegger nos dice que para llegar a comprender el concepto fenomenológico de fenómeno es necesario entender el sentido del concepto formal de fenómeno y su aplicación en el concepto vulgar. La última frase de este párrafo es el tránsito al apartado B que tratará el concepto de *lógos*.

B. EL CONCEPTO DE LÓGOS

Este apartado consta de 9 párrafos. El primer párrafo se refiere al concepto de *lógos* en Platón y Aristóteles donde la significación principal de *lógos*, afirma Heidegger, es la de *"Rede"*, esto es, decir. El sentido de esta última palabra no se desarrolla en este párrafo. Los párrafos 2 a 6 forman una unidad donde el párrafo 2 contiene una primera ilustración sobre lo que es "decir": hacer patente algo, mostrar. Los párrafos 3 a 7 profundizan la relación del concepto de *lógos* con la verdad como *alétheia*. El párrafo 8 se refiere al significado de las traducciones habituales de la palabra *lógos*.

Veamos ahora el detalle de estos párrafos.

1. El primer párrafo comienza diciendo que tanto en Platón como en Aristóteles el concepto de *lógos* tiene tal multiplicidad de sentidos que *pareciera* que no podemos referirnos

a *una* significación fundamental. Pero este "parecer" es una mera apariencia que no logrará ser superada mientras esta interpretación no haya captado el sentido fundamental y originario de esta palabra. La tercera frase propone como significación fundamental de *lógos* el vocablo alemán *Rede*, que en este contexto debe ser traducido por la palabra "decir". Heidegger está pensando en que el sustantivo "*lógos*" viene del verbo *legein*, cuyo sentido fundamental es "hacer ver" por medio del lenguaje. *Lógos* significaría, por consiguiente, el decir en el sentido del hablar y, por lo tanto, del mostrar, del hacer ver. Es importante distinguir aquí la palabra *Rede* de esa misma palabra usada en el parágrafo 34 de *Ser y tiempo*, donde se la contrapone precisamente al lenguaje. En este parágrafo 34 *Rede* es la raiz o la esencia del lenguaje y lleva en sí la idea fundamental de *articulación*. Por eso en ese determinado contexto se la ha traducido por *discurso*, en el sentido del discurrir, es decir, del paso de una cosa a otra. Importante en este párrafo es la frase que dice que la historia posterior (entiéndase posterior a Platón y Aristóteles) encubre una y otra vez la verdadera significación de *lógos*. *Lógos* se interpreta y se dice ser lo mismo que "razón, juicio, concepto, definición, fundamento, relación". El texto se pregunta ¿cómo es posible que se modifique de tal manera el término "decir", que *lógos* signifique todo lo arriba enumerado, y esto con la presunción de un lenguaje científico? Todavía otra precisión: si se comprende la palabra *lógos* en el sentido del enunciado (*Aussage*) y el enunciado en el sentido del "juicio", esta traducción que parece legítima puede no dar correctamente en el significado fundamental. Y Heidegger añade: "sobre todo si se concibe el juicio en el sentido de algunas de las 'teorías del juicio' hoy en uso". El texto se refiere aquí a las teorías del juicio que dominaban en la lógica y en la teoría del conocimiento en los años de la elaboración de *Ser y tiempo*. Ellas son de dos clases: unas piensan el juicio como un "enlace" de representaciones, y las otras lo piensan como una "toma de posición". En este

último caso el juicio afirmativo es un reconocimiento o una aceptación, y el juicio negativo, un rechazo. Es la posición de Brentano y de su escuela. La última frase del párrafo 1 sostiene que *lógos* no significa primariamente juicio, "si con esta palabra se entiende un 'enlace' o una 'toma de posición' (aprobación o rechazo)".

2. Si el primer párrafo dio como significación fundamental de la palabra *lógos* el decir (*Rede*), la primera frase del segundo párrafo nos instruye sobre el sentido que tiene el *lógos* entendido como *Rede*. Ese sentido es el de *deloûn*, esto es, hacer patente aquello de que se habla en la *Rede*. El *lógos* hace ver alguna cosa. Heidegger emplea aquí la palabra aristotélica *apophaínesthai*. Los textos aristotélicos aparecen en la nota 1 del texto de *Ser y tiempo*. En la frase siguiente se aplica la palabra *apophainesthai* al *lógos*: el *lógos* hace ver algo (*phainesthai*), esto es, hace ver aquello de lo que se habla, y lo hace ver *para* el que habla (y esto lo expresa en griego la voz media) o también como podría decirse "para los que hablan entre sí". Este hacer ver es un "hacer ver" desde ... esto es, *apó*... desde aquello mismo de que se habla". Es lo que Aristóteles llamará el *lógos apophantikós*. Heidegger explica este *lógos apophantikós* con la frase siguiente: "*lo* dicho debe extraerse *de* aquello de lo que se habla". No todo decir tiene el carácter apofántico que es propio del hacer-ver mostrativo. Por ejemplo, la petición hace ver de otra manera: en la petición lo que se hace ver es el deseo de algo y el pedir ese algo a alguien. Aquí no se trata de una *apóphansis*, sino de una *eukhé*.

3. En el párrafo 3 se nos dice que esa manifestación del decir se concretiza en el uso de las palabras. El *lógos* se convierte en sonido o, más exactamente, en *phoné metà phantasías*, "comunicación vocal en la que se deja ver algo", o más exactamente: "un sonar de la voz en que se deja ver algo".

4. La primera frase del párrafo 4 nos dice que el *lógos* puede tener la forma de una síntesis solamente porque el *lógos* en cuanto *apophansis* no es sino un hacer-ver mostrativo de algo. La segunda frase explica el sentido que tiene aquí la palabra síntesis. Ese sentido no es el de enlace o conexión de representaciones, no es un operar con procesos psíquicos, sino que —como dice la última frase— el *syn* tiene en este caso "una significación puramente apofántica", es decir, es un "hacer ver algo *en cuanto* algo". Si yo digo de Pedro que "Pedro es bueno" estoy mostrando a Pedro en cuanto es bueno, es decir, estoy haciendo una síntesis de esa realidad que llamamos Pedro con su "ser bueno". La diferencia entre la concepción de Heidegger y la concepción de la modernidad, digamos, por ejemplo, Descartes, es que la síntesis en esta última consistía en una conexión de representaciones, o si se quiere de procesos psíquicos. En cambio, en Heidegger la síntesis tiene una significación puramente apofántica, vale decir, consiste en hacer ver algo en su *estar junto* con otro algo, es decir hacer ver algo *en cuanto* algo.

5. En este párrafo se nos dice que por el hecho de que el *lógos* es un hacer ver (un *lógos apophantikós*) puede ser verdadero o falso. Aquí verdad no se entiende en el sentido de concordancia o adecuación entre lo que está en la mente y la cosa de la cual se habla. Verdad es entendida como *alétheia*, es decir como descubrimiento, esto es, sacar de su ocultamiento el ente del que se habla y mostrarlo en su estar desoculto, o lo que es igual, *descubrirlo*. A su vez "ser falso" significa encubrir, esto es, hacer pasar algo por lo que ese algo *no es*. Por ejemplo, si yo digo que Pedro es un abogado, y resulta que Pedro no es abogado, mi afirmación es una falsedad.

6. Una vez que el concepto aristotélico de la verdad (*alétheia*) ha sido expuesto, en este sexto párrafo se nos dice que es falsa la afirmación de que el *lógos* es el "lugar" primario de la verdad. Cuando se afirma que la verdad sólo se da en

el juicio, y además se dice que ésta es la tesis de Aristóteles, no sólo esto último carece de justificación, sino que se malentiende el concepto griego de verdad. "Verdadera" en sentido griego y más originariamente que el *lógos*, es la *aísthesis*, la simple percepción sensible de algo". En efecto, la *aísthesis* saca a luz o desoculta aquello que es su objeto propio: el ver desoculta los colores; el oir, los sonidos. "Verdadero" en su sentido más propio, es decir, descubridor y jamás encubridor, es el *noeîn*, "la mera percepción contemplativa de las más simples determinaciones del ser del ente en cuanto tal". El *noeîn* jamás puede encubrir, sino que a lo sumo, podría no darse, no haberlo (à*gnoeîn*).

7. Se nos dice en este párrafo que aquello que no tiene la forma de ser de un puro hacer ver, sino que, por el contrario, "al mostrar algo recurre cada vez a otra cosa", o bien, como lo dice el propio Heidegger, "hace ver algo *como* algo" puede encubrir a eso que pretende mostrar. En una segunda frase se nos dice que la verdad del juicio no es sino la contrapartida de ese encubrimiento. Y se añade una frase muy importante según la cual esa verdad del juicio es un fenómeno "*múltiplemente fundado*". Se reprocha tanto al realismo como al idealismo el desconocimiento radical del concepto griego de verdad. Y de este concepto griego de verdad se dice en una indirecta alusión a Paul Natorp, autor del libro *Platos Ideenlehre*, que tanto el realismo como el idealismo, desconocen con igual radicalidad cual es la base indispensable para comprender la "doctrina de las ideas".

8. En el párrafo 8 Heidegger justifica el hecho de que el *lógos* pueda significar también, en alemán, la *Vernunft*, es decir, la razón. Esto viene de que *lógos* significa hacer que algo sea percibido, es decir, perceptible. Percibir, aprehender, se dice en alemán *vernehmen*, de donde viene *Vernunft*. Esta explicación vale para el alemán, pero no para otros idiomas, como es, por ejemplo, el latín y todos los idiomas

derivados del latín, donde *razón* se dice *ratio*, que no significa aprehensión sino "cuenta". *Reddere rationem* significa originariamente en latín dar cuenta de algo, por ejemplo, de una administración. El sentido de "cuenta" tiene relación con contar y, por consiguiente, con reunir, juntar y, en este sentido, podría relacionarse con el *lógos* (*légein* = juntar). Esto explica por qué los latinos muchas veces tradujeron el *lógos* por *ratio*. Esta explicación nos exime de justificar, como lo hace Heidegger la traducción de *legómenon* por *ratio*.

Por último Heidegger explica por qué el *lógos* recibe a veces el significado de *relación* y *proporción*.

9. El párrafo 9 es suficientemente claro y no necesita, por consiguiente, explicación.

C. EL CONCEPTO PRELIMINAR DE LA FENOMENOLOGÍA

El apartado C está compuesto por 16 párrafos, que se estructuran de la siguiente manera: en los párrafos 1 y 2 se habla del concepto formal de fenomenología. En los párrafos 3 al 11 se explica el concepto fenomenológico de *fenómeno* y de *fenomenología*. El párrafo 12 determina el sentido del *lógos* de la fenomenología del Dasein como interpretación o, lo que es igual, como hermenéutica. El párrafo 13 se refiere al carácter trascendente del ser y a la trascendencia del ser del Dasein. El párrafo 14 caracteriza a la filosofía como ontología fenomenológica universal. El párrafo 15 se refiere a la fenomenología de Husserl. El párrafo 16 hace una reflexión acerca del tipo de lenguaje que es propio de estas materias y que lo será, por consiguiente, de todo el tratado de *Ser y tiempo*.

Después que en los apartados A y B se aclaró la significación de las palabras *fenómeno* y *lógos*, que son las que componen la palabra "fenomenología", ahora se trata el tema del sentido del término compuesto por estos dos vocablos y también del

concepto de lo que Heidegger, a diferencia de Husserl, entiende por fenomenología.

1. En este primer párrafo se nos recuerda la significación de "fenómeno" y de *"lógos"*, tal como se los trató en los apartados A y B. Además de esto se formula el concepto formal de fenomenología. Este último viene a ser el que Husserl expresa con su máxima: "A las cosas mismas". Siguiendo las ideas griegas que aparecen en la palabra fenomenología, o sea, *légein ta phainómena*, la fenomenología será, por consiguiente: "hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo". El "sí mismo" se refiere aquí a las cosas mismas que son objeto de la investigación fenomenológica. Este "hacer ver" que acabamos de describir es lo que Heidegger va a llamar el sentido formal de este modo de investigar que se llama "fenomenología".

2. En el párrafo 2 Heidegger ahonda en el sentido formal del concepto de fenomenología insistiendo en el concepto de método. En el apartado A, párrafo 5°, se ha dicho que la palabra fenomenología no debe ser tomada en el sentido de palabras tales como biología, arqueología, etc., es decir, no debe ser entendida como ciencia de los fenómenos, como si estos últimos fueran los objetos de esa ciencia. Fenomenología habla del método y no de los objetos. Por consiguiente esta palabra designa únicamente el *modo como* se hace la mostración. Este modo de tratamiento es el modo *fenomenológico*, en el sentido del concepto formal de la fenomenología. Cualquiera que sea el objeto temático que sea tratado en la fenomenología, ese objeto debe ser investigado tal como él se muestra en sí mismo a la investigación filosófica. ¿Qué se entiende por esto?

   Muy importante en este párrafo 2 es la 5ª frase, donde leemos lo que quiere decir "ciencia 'de' los fenómenos": es "un modo *tal* de captar los objetos, que todo lo que se

discuta acerca de ellos debe ser tratado en directa mostración y justificación". Estas dos últimas palabras están tomadas de dos conceptos fundamentales de Husserl. "Directa mostración" quiere decir que todo lo que se investigue científicamente acerca de las cosas debe ser aprehendido directamente de las cosas mismas o, si se quiere, "extraído" de ellas. La "justificación" (*Ausweisung*) está en íntima conexión con esa mostración. Esta justificación consiste precisamente en el hecho de que se pueda poner a prueba lo que se está diciendo a partir de las cosas mismas que se muestran. Heidegger nos dice que ese "mismo sentido tiene la expresión, en el fondo tautológica de 'fenomenología descriptiva'". Se nos aclara en seguida en qué consiste esa descripción: ella no tiene nada que ver con la descripción que se hace, por ejemplo, en la morfología botánica. El término "descripción" tiene lo que Heidegger llama un "sentido prohibitivo". Y esto quiere decir: "abstenerse de toda determinación inevidente". La última frase nos dice que el concepto formal y vulgar de fenómeno nos "autoriza a llamar formalmente fenomenología a toda mostración (*Auftweisung*) del ente tal como se muestra en sí mismo".

3. El párrafo 3 comienza preguntando cómo se ha de desformalizar el concepto formal de fenómeno para convertirlo, de este modo, en un concepto fenomenológico y en qué se distingue éste del concepto vulgar de la fenomenología. En seguida se centra en lo que la fenomenología debe "hacer ver". A eso que la fenomenología debe hacer ver Heidegger lo denomina "fenómeno" *en un sentido eminente.* Y ese fenómeno en sentido eminente es precisamente aquello que "de un modo inmediato y regular ...*no* se muestra". Eso es lo que en una nota del *Hüttenexemplar* se nos dirá que es "la verdad del ser", o sea los entes se muestran en forma inmediata, en cambio, el ser no se muestra en forma inmediata y es necesario sacarlo de su ocultamiento. Esa es la tarea suprema de la fenomenología según Heidegger.

4. El párrafo 4 comienza comentando el final del párrafo anterior: "Ahora bien, aquello que eminentemente permanece *oculto* o recae de nuevo en el *encubrimiento*, o sólo se muestra *'disimulado'* no es este o aquel ente, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el *ser* del ente". Y este ocultamiento puede llegar a ser de tal magnitud que el ser quede olvidado y de esta manera toda pregunta acerca de su sentido enmudezca. La conclusión de este párrafo es la consecuencia de lo que se ha dicho antes: lo que en primer lugar en la forma más poderosa exige ser convertido en fenómeno, vale decir, el *ser* del ente, la fenomenología lo ha tomado como su objeto más propio.

5. La primera frase del párrafo 5 debe ser retenida como una frase clave. Esa frase dice así: "Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología". Expliquemos sólo dos cosas dentro de esta frase: 1° la fenomenología es "el modo de acceso". ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que si no es por medio de la fenomenología no se puede llegar al *ser*, que es el tema de la ontología; 2° "de determinación evidenciante": ¿Qué es esto? La fenomenología busca determinar, y hacerlo en forma que haga evidente la "cosa" que constituye el tema de la ontología, o sea, el ser. "*La ontología sólo es posible como fenomenología*". Esta nueva frase es una de las más famosas de *Ser y tiempo*. Siguiendo a Husserl, Heidegger sostiene categóricamente que no es posible hacer ontología si no se emplea el método fenomenológico. ¿Quiere decir esto que antes de Husserl y Heidegger no se ha hecho ninguna ontología? Evidentemente Heidegger no quiere sostener esto. Tanto Aristóteles como muchos de los autores de la Escolástica hicieron, sin que lo dijeran explícitamente y sin que conocieran el nombre de la "fenomenología", una auténtica y real ontología. La frase con que continúa el texto también debe ser destacada: "El concepto fenomenológico de *fenómeno* entiende *como aquello*

que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados" (el destacado es nuestro). Claro nos queda lo del "ser del ente" y también su "sentido". Pero, ¿qué son sus "modificaciones y derivados"? "Modificaciones, es decir ... sus diferentes modos (existencia, estar-a-la-mano, estar-ahí, vida, consistencia)." (Von Herrmann, loc. cit. p. 348). Derivados: "...es decir, aquellos caracteres del ser que están fundados en otros más originales" (loc. cit.).

La cuarta frase del párrafo 5 habla de "este mostrarse". Naturalmente se está refiriendo a la frase anterior en que se nos explicaba el concepto fenomenológico de fenómeno como "aquello que se muestra". Ahora se nos dice que este mostrarse no es un mostrarse cualquiera ni, mucho menos, un manifestarse [*Erscheinen*]. Esto es obvio porque al manifestarse el fenómeno fenomenológico *desde* la cosa misma que se manifiesta, en este caso, desde el *ser mismo del ente,* la fenomenología tiene que hacer un esfuerzo muy característico para hacer que este ser se nos muestre efectivamente. Lo que pasa es que el ser siempre se manifiesta, pero se manifiesta a una comprensión preontológica, es decir, a una comprensión vital, que ordinariamente pasamos por alto y no advertimos. Hacer que el ser se manifieste no es otra cosa que sumergirse en sí mismo, es decir, sumergirse en el propio ser y en el ser de los otros Dasein, el cual siempre nos está presente en forma implícita. Ahora, al sumergirnos nosotros en forma explícita en el ser del ente, que ya se había manifestado, ese ser se torna explícitamente manifiesto. Y esto es *la* fenomenología o, más exactamente, la fenomenología hermenéutica, como Heidegger lo dirá en el párrafo 12 de este apartado. En la última frase del párrafo 5 se nos dice que "el ser del ente es lo que menos puede ser concebido como algo 'detrás' de lo cual aún habría otra cosa que 'no aparece'".

6. Este párrafo aclara el carácter radical que tienen los fenómenos de la fenomenología y, por eso precisamente "detrás" de

ellos no hay ninguna otra cosa. Sin embargo es muy posible que aquello que ha de llegar a ser fenómeno permanezca oculto. La 2ª frase es de fundamental importancia, puesto que nos dice que precisamente es necesaria la fenomenología "porque los fenómenos inmediata y regularmente *no* están dados". La última frase es definitiva: "Encubrimiento es el contraconcepto de 'fenómeno'".

7. A partir del párrafo 7 se detallan los modos en que un fenómeno puede estar encubierto. El primer modo de encubrimiento es el hecho de que *aún* no haya sido descubierto. "No se lo conoce ni se lo ignora". El segundo modo de encubrimiento es lo que aquí se llama "recubierto". Recubierto es lo que alguna vez estuvo descubierto, pero que ha vuelto a caer en el encubrimiento. Este encubrimiento puede ser total o parcial y este último consiste en que "lo que antes estuvo descubierto todavía resulta visible, aunque sólo como apariencia". A esta frase sigue otra famosa que conviene destacar aquí: *"Wieviel Schein jedoch, so viel 'Sein'"*. "Pero cuanto hay de apariencia, tanto hay de 'ser'". Eso quiere decir que la apariencia es una forma de ocultamiento del ser. A esta forma Heidegger la va a llamar *Verstellung*, que en la versión española que estamos comentando, se traduce por "disimulo"; pero también podría traducirse por "desfiguración": la cosa aparece, se manifiesta, pero se manifiesta de un modo diferente a como realmente es. Este encubrimiento por desfiguración o disimulo es el más peligroso, porque aquí "las posibilidades de engaño y desviación son...particularmente tenaces". Este punto es especialmente importante en la idea de "destrucción ontológica" de la que ya Heidegger ha hablado antes, porque en la destrucción de la historia de la ontología es necesario desmontar lo que parecía claro y evidente y mostrar la auténtica evidencia que subyacía debajo. Suelen darse estructuras ontológicas expresadas en conceptos que disimulan o desfiguran el verdadero fenómeno que subyace

por debajo. Pero, como ya se ha dicho, "cuanto hay de apariencia, tanto hay de ser", o sea, eso que en los sistemas trasmitidos tradicionalmente está deformado en virtud de la trasmisión misma, encierra una verdad del ser que es necesario mostrar fenomenológicamente.

8. El párrafo 8 nos habla de una doble posibilidad en el encubrimiento entendido tanto como ocultamiento cuanto como recubrimiento o disimulo. "Hay encubrimientos fortuitos y encubrimientos necesarios". Los encubrimientos necesarios son aquellos que se fundan en el modo como está descubierto lo descubierto. Esta frase quiere decir que muchas veces la cosa nos viene trasmitida a través del lenguaje y entonces se puede propagar en una comprensión vacía. Ordinariamente sucede esto y de esta manera, la cosa así trasmitida se convierte en una tesis que flota en el vacío. "La posibilidad de anquilosamiento y de que se vuelva inasible lo que originariamente estaba 'al alcance de la mano' acompaña al trabajo concreto de la fenomenología misma". De ahí que "lo difícil de esta investigación [de la fenomenología] consiste precisamente en hacerla crítica frente a sí misma en un sentido positivo".

9. En este párrafo se entra en el tema de la fenomenología entendida como modo de acceso al ser mismo. Hasta ahora se había hablado del modo de tratamiento de su objeto que tiene la fenomenología. En el comentario de Von Herrmann se titula a este párrafo "modo de acceso fenomenológico". Como quiera que el ser del ente queda por de pronto oculto, tanto en el conocimiento científico como en el conocimiento vulgar de las cosas, será necesario traerlo a mostración, vale decir, hacer que el ser se muestre. Heidegger emplea la palabra "modo de comparecencia del ser y de las estructuras de ser". De este modo de comparecencia dice que ha de "serle *arrebatado* a los objetos de la fenomenología".

En alemán el texto es ligeramente más suave. Allí se usa la palabra *"abgewonnen"*, que significa lograr obtenerlo, pero sin violencia: *"Das 'Abgewinnen' geschieht in dem, was bisher als lógos der Phänomenologie herausgestellt wurde"*. La consecuencia de todo ello es que "tanto el *punto de partida* del análisis, como el *acceso* al fenómeno y la *penetración* a través de los encubrimientos dominantes requieren una particular precaución metodológica". La última frase de este párrafo se refiere a la aprehensión y explicación de los fenómenos; y dice de ellas que no tienen nada de una ingenuidad casual e impensada.

10. En el párrafo 10 se aclara una distinción que Heidegger emplea frecuentemente en la obra que estamos comentando. Es la distinción entre *"fenoménico"* y *"fenomenológico"*. "Fenoménico es lo que se da y es explicitable en el modo de comparecencia del fenómeno"; dicho más sencillamente, es toda estructura que se hace manifiesta como fenómeno. Por ejemplo, si usamos el término fenoménico para ese fenómeno particular que es el ser mismo, en tanto que éste se da como algo que se muestra en sí mismo, podemos ahora hablar del ser fenoménico, y de los modos de ser o de las estructuras de ser fenoménicas. En cambio, sería falso si habláramos de estructuras de ser fenomenológicas. En efecto, sólo debe llamarse fenomenológico lo que pertenece al modo de mostración y explicación y lo que atañe al modo de conceptuación de estas cosas. Fenomenológico sólo debe ser llamado lo que pertenece al *lógos* de los fenómenos, esto es, lo que pertenece al hacer ver mostrativo mismo y a la aprehensión en lenguaje conceptual de estas cosas. Hablamos, por consiguiente, de mostraciones fenomenológicas, de un ver fenomenológico, de un tematizar fenomenológico o de un aprehender fenomenológico. A su vez, sería falso que habláramos de un mostrar fenoménico o de un aprehender fenoménico., Dentro de lo fenomenológico, de lo que atañe al concepto de fenomenología, cuyo

objeto temático es el ser y no el ente, esta distinción entre fenoménico y fenomenológico no tiene nada que ver con la distinción entre óntico y ontológico. La distinción entre fenoménico y fenomenológico se refiere en ambos casos al ser: Fenoménico mienta el modo de darse el ser; en cambio, fenomenológico se refiere al hacer ver y al mostrar aquello que se da fenoménicamente como ser.

11. En el párrafo 11 se nos muestra la importancia que tiene en la fenomenología la justa presentación del ente mismo. Ahora bien, el ente se muestra como fenómeno en el sentido corriente, pero originario, de esta palabra. De ahí la importancia que adquiere el concepto de fenómeno como simple aparecer desde sí mismo para el concepto fenomenológico del fenómeno. Por otra parte, lo que Heidegger llama "tarea preliminar", que consiste en asegurarse "fenomenológicamente" del ente ejemplar que es el Dasein, es el punto de partida de la analítica existencial propiamente dicha y, en definitiva, de la búsqueda del sentido del ser.

12. El párrafo 12 es uno de los párrafos más importantes de esta introducción. En este párrafo Heidegger va a distinguir primeramente entre la fenomenología considerada en su *contenido* y la fenomenología en cuanto *método*. Se nos dice que si se considera la fenomenología en su contenido ella es la ciencia que trata sobre el ser del ente; ella es ontología. Cuando se plantearon las tareas propias de la ontología se vio la necesidad de elaborar una "ontología fundamental", cuyo tema sería ese ente "óntico-ontológicamente" privilegiado...que es el Dasein. En realidad la palabra que usa Heidegger para "privilegiado" es "*ausgezeichnet*", que significa "excelente", "sobresaliente", "que se destaca entre todos...". Obviamente que ese ente es el Dasein. ¿Por qué el Dasein es de tal manera destacado? Porque en él mismo, y sólo en él, se hace presente el ser. Es verdad que el ser está presente en todos los entes; pero esa presencia es ignorada por esos

entes. En cambio, la presencia del ser en el Dasein es algo "vivo", tan vivo que constituye al Dasein en su ser mismo. Ahora bien, el análisis de ese ser ontológicamente fundamentalísimo es lo que Heidegger llamará la "ontología fundamental". Léase esta frase en que Heidegger se diría que proclama la importancia de esta ontología fundamental: "...ésta tiene como tema el ente óntico-ontológicamente privilegiado (el Dasein), y de esta suerte se ve enfrentada al problema cardinal (*Kardinalproblem*), esto es, a la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal". Donde hemos traducido "el ser en cuanto tal" lo que quiere decir Heidegger es, como se halla en el texto original, el *Sein überhaupt*. Esta expresión es extraña: no en vano el propio Heidegger escribió al margen de su texto, en una de las notas del *Hüttenexemplar*: "Ser - no un género, no el ser para el ente en general; el '*überhaupt*' = *kathóulu* = en el total de: *ser del* ente; sentido de la diferencia". Obviamente que esta nota es de un carácter muy extraño y muy difícil de descifrar.

A continuación se habla de la fenomenología como método, y se empieza por decir que "el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la *Auslegung*". "El *lógos* de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del *hermeneúein*, por el cual le son *anunciados* a la comprensión del ser que es propia del Dasein mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser". Quizás la palabra "auténtico" es demasiado fuerte; en el texto original se dice: *"der eigentliche"*, que en rigor significa "propio",o "perteneciente al Dasein mismo".

En seguida Heidegger hace una afirmación que sorprende a primera vista: "La fenomenología del Dasein es *hermenéutica*..." si entendemos la hermenéutica como "interpretación" en la significación corriente de esta palabra. Pero tomemos las palabras siguientes a esta frase: "...en la significación originaria de la palabra, significación que designa el quehacer de esta interpretación". ¿Cuál es esta significación originaria? La etimología de la palabra "hermenéutica"

puede venir a nuestra ayuda. La palabra "hermenéutica" deriva de Hermes, el dios mensajero, quien tenía como misión anunciar a los hombres los mensajes de los dioses. El sentido primario de la palabra "*hermenéutica*" es anuncio.

Luego Heidegger señala las 3 significaciones que tiene la hermenéutica dentro de la fenomenología. El primero se refiere al "quehacer de la interpretación". El segundo sentido de hermenéutica mienta "la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica". La razón de ello es que "por el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein se abre el horizonte para toda investigación ulterior de los entes que no son el Dasein". El tercer significado es el que Heidegger llama "filosóficamente *primario*" y su sentido específico es "el sentido de una analítica de la existencialidad de la existencia". Este tercer sentido es al que se refiere Dilthey como fundamento metódico de las ciencias del espíritu y que para Heidegger efectivamente es el que sirve de terreno para éstas. La razón de ello es que esta hermenéutica "elabora ontológicamente la historicidad del Dasein como condición óntica del saber histórico".

13. El párrafo 13 desarrolla la "universalidad" del ser. "Ser y estructura de ser están allende todo ente y toda posible determinación óntica de un ente. *Ser es lo trascendens por excelencia*". Aquí la palabra "trascendencia" no es una trascendencia conceptual, sino que el ser mismo es *trascendens*, esto es, desborda todo ente. Y esta trascendencia hace posible la individuación porque la individuación es lo que lleva a ser más diferente a una cosa de cualquier otra cosa. Si la trascendencia del ser no abarcara incluso la más radical individuación habría algo que quedaría fuera del ser y eso no puede pasar con el ser porque el ser lo abarca *absolutamente* todo. Por otra parte, la verdad fenomenológica no es otra cosa que la aperturidad del ser, es decir, del ser en cuanto

está dado a la inteligencia. Por consiguiente, es también una verdad trascendental.

14. El párrafo 14 concluye que ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes. "Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo". Una frase absolutamente esencial en la lectura de *Ser y tiempo* y que resume a esta obra entera es la siguiente: "La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la *existencia,* ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto donde éste *surge* y en el que a su vez *repercute*". ¿Cuál es el punto de dónde surge el cuestionamiento filosófico? Es la existencia humana (el Dasein). El cuestionamiento filosófico brota desde las profundidades del Dasein; en efecto, el Dasein por ser comprensor del *ser*, es también capaz de explicitar la comprensión de su propio ser. Y esta explicitación es lo que Heidegger llama fenomenología hermenéutica. Pero, para poder hacer esta hermenéutica de la propia comprensión del ser del Dasein es necesario llevar a cabo una analítica de la existencia humana. Esta será la razón por la cual *Ser y tiempo* empezará con una primera sección, que Heidegger llama preparatoria. De aquí brota la segunda sección, que trata del tiempo originario, a la que habría seguido finalmente la tercera sección —no escrita— en que se habría demostrado que el tiempo es el sentido del ser.

15. El párrafo 15 rinde homenaje a Husserl diciendo que todo lo que seguirá a continuación en este libro sólo será posible "sobre el fundamento establecido por E. Husserl", el creador de la fenomenología. Cuando dice en la frase siguiente que el concepto preliminar de fenomenología que se ha hecho en ese libro deja en claro que la fenomenología no es una corriente filosófica más, ni tampoco una corriente filosófica meramente realista. La frase siguiente es una frase

famosa y muchas veces comentada en que se sostiene que "por encima de la realidad está la posibilidad" Obviamente Heidegger está contraponiendo aquí la realidad de la fenomenología tal como ella se da en Husserl, a la *posibilidad* que encierra en sí la fenomenología, posibilidad de la cual *Ser y tiempo* ha echado mano. La última frase ratifica lo dicho en la anterior en una evidente alusión a Husserl, como lo demuestra la nota 1, que es un digno homenaje al maestro del que Heidegger fue discípulo en Friburgo.

16. Este párrafo final de la Introducción se refiere al estilo que es propio de un libro filosófico. Podríamos citar como resumen de todo él una parte de la primera frase del párrafo: "Una cosa es hablar en forma narrativa sobre el ente y otra captar el ente en su *ser*". El estilo de un libro filosófico puede no ser literariamente bello y tener, sin embargo, una grandeza de otro orden. Heidegger compara ciertos pasajes del *Parménides* de Platón con un trozo narrativo de Tucídides: ahí se verá "las exigencias inauditas que en su formulación hicieron a los griegos sus filósofos". "Donde las fuerzas son esencialmente menores y el dominio de ser que se intenta abrir, ontológicamente mucho más arduo que el propuesto a los griegos, se acrecentará también la complejidad en la formación de los conceptos y en la dureza de la expresión".

§ 8 EL PLAN DEL TRATADO

Lo que en este parágrafo se presentará es el proyecto total de la obra que Heidegger pensaba escribir. El titulo significa algo así como el proyecto del libro entero de *Ser y tiempo*. Naturalmente que lo que hoy día tenemos entre manos es tan sólo un trozo de la obra que Heidegger pensaba escribir. De ese plan inicial, que

contenía dos partes sólo se escribirá la primera, y de ésta primera parte se desarrollarán dos de las tres secciones proyectadas.

1. En el primer párrafo se nos hace ver que la pregunta por el sentido del ser, junto con ser la más universal y, a la vez, la más vacía es una pregunta individualizada en el Dasein singular. Por eso se nos dice que "la adquisición del concepto fundamental de 'ser' y el bosquejo del aparato conceptual ontológico requerido por él", así como también el bosquejo de sus "necesarias modalidades", necesitan un hilo conductor concreto: "La universalidad del concepto de ser no se opone a la 'especialidad' de la investigación - e.d., no se opone a que nos acerquemos a ese concepto por la vía de la interpretación específica de un ente determinado, el Dasein...".

   A su vez este ente tiene un carácter "histórico". Heidegger emplea aquí la palabra *"geschichtlich"*, que quiere decir "aconteciente". Esta carácter aconteciente del Dasein exige, por su parte, una interpretación "historiológica": entiéndase que se narre el acontecer histórico del Dasein.

2. El segundo párrafo, muy breve, anuncia la doble tarea que habría debido abordar la obra concebida por Heidegger. Cada una de esas tareas constituye lo que en *Ser y tiempo* se llamarán *"las partes"* del tratado. *Ser y tiempo* fue concebido como un tratado en dos partes. La primera parte abarcaría: a) la interpretación del Dasein por la temporeidad y b) la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser. La segunda parte hubiera debido tratar los rasgos fundamentales de la destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporariedad. Como se sabe esta segunda parte nunca se escribió.

3 La primera parte debiera haber contenido tres secciones: de esas tres secciones sólo se escribieron las dos primeras, vale decir, 1. Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein; 2. Dasein y temporeidad. La tercera sección habría tratado sobre tiempo y ser, pero jamás se escribió.

4 La segunda parte habría contenido los tres temas históricos que se anuncian en el texto. Nótese que los temas retroceden en el tiempo: se empieza por Kant, se sigue con Descartes y se termina en Aristóteles.

Nuestro comentario de *Ser y tiempo* aparecerá en tres volúmenes. El primero de estos versará sobre la Introducción. El segundo tratará sobre la Primera Sección, y el tercero sobre la Tercera Sección.

* * *

CONCLUSIÓN

La finalidad de la Introducción ha quedado indicada, primero, en el título mismo de ella: "Exposición de la pregunta por el sentido del ser"; y, luego, más detalladamente, en el título de sus dos capítulos. El capítulo primero se titula "Necesidad, estructura y primacía de la pregunta por el ser". El desarrollo de esta temática se lleva a cabo en cuatro parágrafos.

En el segundo capítulo se trata de "La doble tarea de la elaboración de la pregunta por el ser" y, también, del método fenomenológico que se ha de emplear. En un último parágrafo se expone el plan del tratado.

Esta Introducción es muy importante porque en ella se tratan los temas fundamentales de toda la obra *Ser y tiempo*. Por ejemplo, la necesidad de volver a plantear explícitamente la pregunta por el ser, actualmente olvidada (§ 1); la estructura formal de esta pregunta (§ 2); la doble primacía de la pregunta por el ser: ontológica y óntica (§ 3 y § 4). En el parágrafo 4 se produce el gran vuelco que realiza Heidegger al pasar de la ontología teórica clásica a la ontología como modo de ser del Dasein. Este consiste en un estar siendo en comprensión del ser, una comprensión del ser que Heidegger llama "preontológica", esto es, previa a toda ontología teórica. Esta concepción de la ontología comienza, entonces, por una descripción detallada del ser de este ente particularísimo que es el Dasein.

Esta descripción es lo que Heidegger titula *"analítica existencial del Dasein"*.

Por otra parte, consideramos que esta Introducción es fundamental porque en ella se aclara que el método fenomenológico que ha de usarse no es el de Husserl, sino una fenomenología enteramente diferente, que es la que Heidegger denomina fenomenología hermenéutica.

Este libro tiene un formato de 17 x 24 cms. y una extensión de 128 páginas. Su interior se imprimió en papel Bond de 80 grs. y el texto a 1 color está compuesto en tipografía Weiss. La portada en couché de 270 grs., a 4/0 colores va con terminación en polipropileno opaco. La encuadernación es al hilo y la portada hotmelt con solapa. Con un tiraje de 1.000 ejemplares, se terminó de imprimir en Salesianos Impresores S.A. el 1 de octubre de 2008, día de Santa Teresita de Lisieux.

Jorge Eduardo Rivera estudió filosofía clásica en el Escolasticado de los Sagrados Corazones en Chile y se doctoró en filosofía en la Universidad de Heidelberg, Alemania, con el profesor Hans-Georg Gadamer. Su traducción de *Ser y Tiempo* es reconocida en el mundo de habla hispana por su excelencia y fue alentada en su ejecución por el propio Heidegger, a quien conoció personalmente. Rivera fue también discípulo del filósofo español Xavier Zubiri, y entre sus obras más importantes se cuentan *Asombros y Nostalgias*, *Itinerarium Cordis*, *Heráclito el Splendente*, *En torno al ser*, *Heidegger y Zubiri* e *Historia de la filosofía griega*. Actualmente es profesor del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

María Teresa Stuven estudió filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile y se ha dedicado por cerca de cuatro décadas a la docencia y la investigación, siendo reconocida por su contribución al entusiasmo por esta disciplina de numerosas generaciones de estudiantes. Fue directora del departamento de filosofía de la Universidad Diego Portales, donde actualmente es profesora y también se desempeña como docente en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica.

Bajo el nombre *Comentario*, estas páginas dan inicio a una fascinante trilogía en que los filósofos Jorge Eduardo Rivera y María Teresa Stuven abordan el desafío de analizar y comentar *Ser y Tiempo* (*Sein und Zeit*), la célebre obra de Martin Heidegger. Esta primera entrega comprende el texto de la Introducción y en ella queda de manifiesto por qué Martin Heidegger es considerado uno de los filósofos más notables del siglo XX. Ambos autores cristalizan en esta obra más de una década de diálogo y estudio conjunto y aspiran con ella a incentivar el trabajo personal de los lectores en la obra de Heidegger.







